

Colecția „Studii” este coordonată de Mircea Martin

Editor: Călin Vlasie

Redactor: Dorica Boltașu Tehnoredactor: Angelica

Bobocea Coperta colecției: Carmen Lucaci Prepress: Viorel Mihart

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României DERRIDA, JACQUES

Credință și Cunoaștere. Veacul și Iertarea (interviu cu Michel Wieviorka) /

Jacques Derrida; trad.: Emilian Cioc.

— București: Paralela 45, 2003 ISBN 973 - 697 - 018

- 3

I. Cioc, Emilian (trad.)

Copyright© Editions du Seuil / Editions Laterza, 1996, pentru *Credință și*

Cunoaștere Copyright e Editions du Seuil, 2000, pentru *Veacul și Iertarea* și pentru alcătuirea volumului

Copyright e Editura Paralela 45, 2003

Toate drepturile asupra acestei ediții aparțin Editurii Paralela 45 Pitești București

Credință și Cunoaștere

Veacul și Iertarea (interviu cu Michel Wieviorka)

Traducere de Emilian Cioc

WĂRALELĂ1

DITU g A

Credință și Cunoaștere

Cele două surse ale „religiei” în limitele simplei rațiuni

ITALICE

1. *Cum să vorbim „de-ale religiei”? Cum să vorbim despre religie? îndeosebi despre religia de astăzi? Cum să îndrăznim să vorbim despre aceasta la singular, fără teamă și fără cutremurare în ziua de azi? Atât de puțin, atât de repede? Cine ar avea necuviința să pretindă aici că este vorba despre un subiect deopotrivă identificabil și nou? Cine ar avea aroganța de a potrivi câteva aforisme? Poate că ar trebui - pentru a ne da curajul, aroganța sau seninătatea necesare - să simulăm pentru o clipă că facem*

abstracție, *abstracție de tot, sau aproape de tot, o anumită abstracție. Poate că trebuie să mizăm pe cea mai concretă și mai accesibilă, dar și pe cea mai deșertică dintre abstracții.*

Trebuie oare să ne salvăm prin abstracție sau trebuie să ne salvăm de abstracție? Unde stă salvarea? (în 1807, Hegel scria: „Wer denkt abstrakt?”: „Denken? Abstrakt?

— Scapă cine poate!”, începe prin a spune și încă în franceză, pentru a traduce strigătul – Rette sich, wer kan! – acestui trădător care ar fi vrut atunci să scape, printr-o singură mișcare, și de gândire, și de abstracție, și de metafizică: ca de „ciumă”).

2. A salva, a fi salvat, a se salva. *Pretext pentru o primă întrebare: e oare cu putință să disociem între un discurs asupra religiei și un discurs asupra mântuirii, adică asupra a ceea ce este sănătos, sfânt, sacru, teafăr, nevătămat, imun fsacer, sanctus, heilig, holy – și presupusele lor echivalente dintr-o mulțime de limbi)? Să fie oare salvarea în mod necesar mântuire, în fața sau pe urma răului, a greșelii sau a păcatului? Unde se află răul? Răul astăzi, în prezent? Să presupunem că există o figură exemplară și inedită a răului, a răului radical chiar, ce pare să marcheze epoca noastră și doar pe aceasta. Oare prin identificarea acestui rău vom ajunge la ceea ce ar putea fi făgăduința sau figura salvării pentru epoca noastră și, deci, la singularitatea acestei dimensiuni religioase despre care toate ziarele spun că se întoarce?*

Am dori așadar, în cele din urmă, să legăm problema religiei de aceea a abstracțiunii. De abstracțiunea radicală. Nu de figura abstractă a morții, a răului sau a bolii de moarte, ci de formele răului legate în mod tradițional de smulgerea radicală și deci de dezrădăcinarea abstracțiunii, trecând, mai târziu însă, prin aceea a locurilor de abstracție care sunt mașina, tehnica, tehnostiința și mai ales transcendența teletehnologică. „Religie și mekhane”, „religie și cyberspace”, „religie și digitalizare”, „religie și spațiu-timp virtual”: iată elementele unui scurt tratat al acestor teme care ne constrâng – în economia textului care

ne revine - să concepem o mică mașină discursivă care, deși finită și perfectibilă, să nu fie prea neputincioasă.

Pentru a gândi abstract astăzi religia, vom porni de la aceste puteri de abstracție, pentru a risca, în cele din urmă, ipoteza următoare: față de toate aceste forțe de abstracție și de disociere (dezrădăcinare, delocalizare, dezîncarnare, formalizare, schematizare universalizantă, obiectivare, telecomunicare etc), „religia” se află în același timp în antagonism reactiv și în supralicitare reafirmativă. Acolo unde cunoașterea și credința /ToiJ, tehnostiința („capitalistă” și fiduciară) și credința /croyancej, creditul, credibilitatea, actul de credință vor fi fost dintotdeauna părtașe, în locul însuși, la îngemănarea opoziției lor. De unde și aporia - o anumită lipsă de cale, de făgaș, de ieșire, de salvare - și cele două surse.

3. Pentru a face jocul abstracției și al aporiei căii fără ieșire, poate că ar trebui mai întâi să te retragi în pustie sau chiar să te izolezi pe o insulă. Și să istorisești o scurtă povestire care să nu fie un mit. De genul: „A fost odată ca niciodată”, o singură dată, într-o zi, pe o insulă sau în pustie, închipuiți-vă, ca să vorbească despre religie, un grup de câțiva oameni, filosofi, profesori, hermeneuți, pustnici sau anahoreți, care și-ar fi acordat timpul să mimeze o puțin numeroasă comunitate deopotrivă esoterică și egalitară, amicală și frățească. Poate că ar mai trebui situat discursul, limitat în timp și în spațiu, descris locul și peisajul, momentul petrecut, o zi, ar trebui datat furtivul și efemerul, singularizat, făcut ca și cum ai ține un jurnal, din care urmează să rupi câteva pagini. O lege de genul: efemeridă (și iată că deja vorbiți la nesfârșit despre zi). Data: 28 februarie 1994. Locul: o insulă, insula Capri. Un hotel, o masă în jurul căreia vorbim între prieteni, aproape fără ordine, fără ordine de zi, fără cuvânt de ordine, fără un cuvânt, cel mai clar și cel mai obscur: religie. Credem că putem să ne prefacem că am crede, act de credință, că împărtășim câteva precomprehensiuni. Facem ca și cum am avea un sens comun despre ceea ce înseamnă „religie” în limbile pe care credem (deja câtă

credință pentru o singură zi!) că știm să le vorbim. Credem în fiabilitatea minimală a acestui cuvânt. Ca și Heidegger atunci când vorbește despre Faktum-ul lexicului ființei (în deschiderea la Ființă și Timp), credem (sau credem că trebuie) să înțelegem dinainte sensul acestui cuvânt, fie și numai pentru a putea cerceta și pentru a ne putea pune această problemă. Or, va trebui să revenim mult mai târziu, nimic nu e mai puțin asigurat decât un asemenea Faktum (tocmai în aceste două cazuri!) și toată problema religiei trimite poate la această puținătate a asigurării.

4. În deschiderea acestui schimb preliminar, la respectiva masă, Gianni Vattimo îmi propune să improvizez câteva sugestii. Să-mi fie îngăduit să le amintesc aici, în italice, ca un fel de cuvânt înainte schematic și telegrafic. Alte propuneri, fără îndoială, s-au înfiripat într-un text diferit, pe care l-am scris după, strâmtorat de nemiloase limite de timp și de spațiu. Poate că asta e o cu totul altă poveste, însă, de aproape sau de departe, din vorbele pe care le-am riscat la început, în ziua aceea, memoria va continua să-mi dicteze ceea ce scriu.

Propusesem mai întâi să aducem în lumina reflecției, pe e/t posibil fără nesocotință și fără tăgadă, o situație efectivă și unică, aceea în care ne găseam atunci: fapte, un angajament comun, o dată, un loc. Acceptaserăm într-adevăr să dăm curs unei duble propuneri, deopotrivă filosofică și editorială, care formula ea însăși în mod nemijlocit o dublă problemă: a limbii și a națiunii.

Or, dacă, în ziua de azi, există o altă „problemă a religiei”, o distribuire actuală și nouă, o reapariție nemaipomenită, mondială sau planetară, a acestui lucru fără vârstă, e vorba desigur de limbă – mai precis de idiom, de literalitate, de scriitură, care alcătuiesc elementul oricărei revelații și al oricărei credințe, un element în ultimă instanță ireductibil și intraductibil –, însă de un idiom indisociabil, indisociabil mai întâi de legătura socială, politică, familială, etnică, comunitară, a nației și a poporului: autohtonie, țărână și sânge, raport din ce în ce mai problematic cu cetățenia și cu statul.

Limba și națiunea alcătuiesc în aceste vremuri corpul istoric al oricărei patimi religioase. Ca și această întâlnire de filosofi, editarea internațională care ne-a fost propusă e mai întâi „occidentală”, încredințată pe urmă - dar și mărginită - câtorva limbi, europene, cele pe care „noi” le vorbim aici, la Capri, pe această insulă italiană: germana, spaniola, franceza, italiana.

5. Nu suntem departe de Roma, însă nu mai suntem nici la Roma. iată-ne pentru două zile literalmente izolați, insularizați pe înălțimile din Capri, aflați în diferența dintre elementul roman și cel italic, care ar putea simboliza tot ce poate înclina balanța în favoarea elementului roman în general. A gândi „cele ale religiei” înseamnă a gândi „elementul roman”. Acest lucru nu se va face nici la Roma și nici prea departe în afara Romei. Prilej sau necesitate de a ne raporta la istoria a ceva precum „religia”: tot ce se face și ce se spune în numele său ar trebui să păstreze memoria critică a acestei denumiri. Europeană, ea a fost mai întâi latină, iată așadar un fapt a cărui configurație, ca de altfel și limită, rămâne în același timp contingentă și semnificativă. Ea cere să fie luată în considerare, să fie reflectată, tematizată, datată. E greu de spus „Europa” fără a conota: Atena-Ierusalim-Roma-Bizanț, războaiele religioase, războiul deschis în privința apropierii Ierusalimului și a muntelui Monah, în privința acelui „iată-mă” rostit de Avraam sau de Ibrahim în fața „jertfei” supreme cerute, ofranda absolută a fiului preaiubit, uciderea cerută sau luarea vieții unicului urmaș, repetiția suspendată din ajunul oricărei Patimi. Ieri (da, mai ieri, într-adevăr, acum câteva zile doar) a avut loc masacrul din Hebron de la Mormântul Patriarhilor, loc comun și tranșee simbolice ale religiilor numite avraamice. Noi reprezentăm și vorbim patru limbi diferite, însă „cultura” noastră comună, haideți s-o spunem, este vădit creștină, de-abia iudeo-creștină. Nu e niciun musulman printre noi, din păcate, cel puțin la această discuție preliminară, în momentul în care poate că ar trebui să începem prin a ne întoarce privirea asupra islamului.

Niciun reprezentant al altor culte. Nicio femeie! Ar trebui să ținem seama de toate acestea: ar trebui să vorbim pentru acești martori tăcuți fără a vorbi pentru ei, în locul lor, și să ne asumăm toate consecințele.

6. De ce e atât de dificil de gândit acest fenomen numit în pripă „reîntoarcerea religiilor”? De ce ne surprinde? De ce îi uimește mai ales pe cei care credeau naiv că o anumite alternativă opune pe de o parte Religia, pe de altă parte Rațiunea, Luminile, Știința, Critica (critica marxistă, genealogia nietzscheană, psihanaliza freudiană și moștenirea lor), ca și cum una nu putea decât să o rupă cu cealaltă? Ar trebui, dimpotrivă, să plecăm de la o altă schemă pentru a încerca să gândim această „reîntoarcere a elementului religios”. Să se reducă oare dimensiunea religioasă la ceea ce doxa definește în mod confuz ca „fundamentalism”, „integrist”, „fanatism”? Iată poate una din întrebările noastre prealabile pe măsura imperativului istoric. Ce anume din islam se regăsește în religiile avraamice, în Fundamentalismele sau „integristele” care se desfășoară la nivel universal și care sunt active astăzi în toate religiile? Dar să nu ne folosim prea degrabă de numele de islam. Ceea ce se reunește în pripă în referința „islamică” pare să dețină în ziua de azi un anumite privilegiu mondial sau geopolitic, din cauza naturii violențelor sale fizice, a unora din violările declarate ale modelului democratic și ale dreptului internațional („cazul Rushdie” și atâtea altele - și „dreptul la literatură”), din cauza formei deopotrivă arhaice și moderne a crimelor „în numele religiei”, a dimensiunilor sale demografice, a figurilor sale falocentrice și teologico-politice. De ce? Ar trebui să discernem: islamul nu este islamism, să nu uităm niciodată acest lucru, însă acesta din urmă se exercită în numele celui dintâi, și tocmai în aceasta rezidă gravitatea problemei numelui.

7. Niciodată nu trebuie să considerăm forța numelui ca un accident în ceea ce se întâmplă, se face sau se spune în numele religiei, aici în numele islamului. Apoi, în mod nemijlocit sau nu, teologico-politicul este - ca toate

conceptele pe care le întipărim în aceste probleme, începând cu conceptul de democrație sau de secularizare, chiar și cu cel de drept la literatură – nu numai european, ci și greco-creștin, greco-roman. Vom fi asediați aici de toate problemele numelui și ale lucrurilor care „se fac în numele a”: probleme ale numelui de „religie”, ale numelor lui Dumnezeu, ale apartenenței și ale non-apartenenței numelui propriu la sistemul limbii, deci ale intraductibilității, dar și ale iterabilității sale (adică problemele a ceea ce face din el un loc de repetabilitate, de idealizare, și deci deja de tekhne, de tehnostiință, de teletehnostiință în convocarea la distanță), ale legăturii sale cu performativitatea invocării în rugăciune (acolo unde, așa cum spune Aristotel, aceasta nu este nici adevărată și nici falsă), ale legăturii sale cu ceea ce, în orice performativitate, ca și în orice adresare și în orice atestare, face apel la încrederea celui alt și se desfășoară așadar într-o credință jurată.

8. Lumina are loc. La fel și ziua. Nu vom putea niciodată separa co-incidența razei de soare și a inscripției topografice: fenomenologie a religiei, religia ca fenomenologie, enigmă a Orientului, a Răsăritului și a Mediteranei în geografia apariției. Lumina (phos), pretutindeni unde această arkhe poruncește și începe discursul și are inițiativa în general (phos, phainesthai, phantasma, așadar spectru etc), atât în discursul filosofic, cât și în discursurile revelației (Offenbarung) – sau ale revelabilității, ale unei posibilități mai originare de manifestare. Mai originară, adică mai aproape de sursă, de singura și unica sursă. Pretutindeni, lumina dictează ceea ce, încă mai ieri, credeam naiv că se sustrage sau chiar se opune religiei și al cărui viitor trebuie să-l gândim astăzi (Aufklärung, Lumières, Enlightenment, Illuminismo). Să nu uităm: atunci când nu dispunea de niciun termen comun pentru „a desemna – notează Benveniste – religia însăși, cultul, nici preotul și nici măcar vreunul din zeii personali”, limbajul indo-european se coagula deja în jurul „noțiunii de «zeu» (deiwosi, al cărei sens propriu este

«luminos» și «celest»”!

9. În această lumină și sub același cer, să numim în această zi trei locuri: insula, Pământul Făgăduinței, pustia. Sunt trei locuri aporetice: fără ieșire sau drum sigur, fără cale și fără sosire, fără o exterioritate din care harta să fie previzibilă, iar programul – calculabil. Aceste trei locuri ne configurează orizontul, aici și acum. (Însă ar trebui să gândim sau să exprimăm o anumită lipsă de orizont, ceea ce va fi dificil în limitele discursului care ne revine. În mod paradoxal, lipsa de orizont condiționează viitorul însuși. Ivirea evenimentului trebuie să străpungă orice orizont de așteptare. De unde și aprehensiunea unei genuni în aceste locuri, de pildă o pustie în pustiu, acolo unde nu putem și nici nu trebuie să vedem venind ceea ce ar trebui sau ar putea – poate – să vină. Ceea ce rămâne de lăsat să vină.)

10. Să fie o întâmplare faptul că aproape toți mediteraneenii de origine și fiecare dintre noi, mediteraneeni printr-un fel de atragere magnetică, am fost, în ciuda atâtor diferențe, orientați de o anumită fenomenologie (iarăși lumina)? E oare întâmplător faptul că noi, cei care suntem astăzi adunați pe această insulă și a trebuit să ne alegem și să ne acceptăm mai mult sau mai puțin în secret, am fost cu toții tentați într-o zi deopotrivă de o anumită disidență față de fenomenologia husserliană și de o hermeneutică a cărei disciplină e atât de îndatorată exegezei textului religios? Datorie cu atât mai imperioasă, prin urmare: de a nu-i uita pe cei sau pe cele pe care trebuie să-i excludă acest contract implicit sau acest „fapt-de-a-fi-împreună”. Ar trebui, ar fi trebuit, să începem prin a le da cuvântul.

1 E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-europâennes*, Paris, Editions de Minuit, 1969, vol. 2, p. 180. Îl vom cita deseori pe Benveniste și pentru a-i atribui o responsabilitate, aceea de a vorbi de pildă cu siguranță despre „sensul propriu”, tocmai în cazul soarelui sau al luminii, dar și al oricărui alt lucru. Această siguranță pare în largă măsură excesivă și mai mult decât problematică.

11. Să ne amintim și ceea ce, pe bună dreptate sau

nu, în mod provizoriu, consider a fi o evidență: orice raport am avea cu religia, cu cutare sau cutare religie, noi nu suntem nici preoți legați printr-un sacerdoțiu, nici teologi, nici reprezentanți calificați sau competenți ai religiei, nici dușmani ai religiei ca atare, în sensul în care puteau fi unii așa-ziși filosofi ai Luminilor. Însă noi împărtășim deopotrivă - și tocmai de aceea, mi se pare un alt lucru, în speță - ceea ce trebuie desemnat cu prudență - un gust fără rezerve, dacă nu cumva o preferință necondiționată pentru ceea ce în politică se numește democrația republicană ca model universalizabil, ceea ce leagă filosofia de lucrul public, de publicitate, încă o dată de lumina zilei, de Lumini, de virtutea luminată a spațiului public, care-l emandipează de orice putere externă (nonlaică, nonseculară) de pildă dogmatica, ortodoxia sau autoritatea religioasă (sau un anumit regim al doxei sau al credinței /croyancej, ceea ce nu înseamnă al oricărei credințe [foi]. Cel puțin prin analogie (însă voi reveni) și cel puțin atâta vreme și în măsura în care vorbim aici împreună, vom încerca fără îndoială să transpunem, aici și acum, atitudinea circumspectă și suspensivă, o anumită epokhe care constă - pe drept sau pe nedrept, căci miza e foarte gravă - în a gândi religia sau în a o face să apară „în limitele simplei rațiuni”.

12. Întrebare conexă: ce mai rămâne astăzi din acest gest „kantian”? Cum ar arăta astăzi o carte intitulată, precum cartea lui Kant, Religia în limitele simplei rațiuni? în egală măsură, această epokhe face posibil un eveniment politic, așa cum am încercat să sugerez în altă parte. Ea aparține chiar istoriei democrației, în special în momentul în care discursul teologic a trebuit să ia formele unei via negative, și chiar acolo unde se pare că a prescris comunitatea în reclusiune, învățământul inițiativ, ierarhia, pustiul sau insularitatea esoterică.2

1 Ei. Saufle nom, Paris, Editions Galilee, 1993, în special p. 103 517.

2 Trebuie să trimit aici la textul „Comment ne pas parler?”, în Pysch &, Paris, Editions Galilee, 1987, p. 535

sq., unde, într-un context analog, am abordat într-un mod mai precis aceste teme ale ierarhiei și ale „topolitologiei”.

13. *Înainte de insulă – iar Capri nu va fi niciodată Patmos – va fi existat Tărâmul Făgăduinței. Cum să improvizăm și să ne lăsăm surprinși vorbind despre toate acestea? Cum să nu ne temem și cum să nu ne cutremurăm, în fața imensității abisale a acestei teme? Oare figura Tărâmului Făgăduit nu constituie cumva și legătura esențială dintre făgăduința locului și istoricitate? Prin istoricitate am putea înțelege astăzi mai multe lucruri. Mai întâi, o specificitate precisă a conceptului de religie, istoria istoriei sale și a genealogiilor îngemănate în limbile sale și în numele său. Trebuie făcută distincția: credința nu a putut fi și nu va putea fi întotdeauna identificată nici cu religia și nici cu teologia, care e altceva. Nu orice sacralitate și nu orice sfințenie sunt în mod necesar religioase, în sensul strict al acestui cuvânt, dacă există un astfel de sens. Va trebui să revenim asupra devenirii și asupra semanticii acestui nume, „religia”, deopotrivă de-a lungul occidentaliității romane și a legăturii sale stabilite cu revelațiile avraamice. Acestea nu sunt doar evenimente. Asemenea evenimente nu au loc decât pentru a-și conferi sensul unei angajări a istoricității istoriei – și a evenimentialității evenimentului ca atare. Spre deosebire de alte experiențe ale „credinței”, a ceea ce este „sfânt”, „nevătămat” și „teafăr”, „sacru”, „divin”, spre deosebire de alte structuri pe care am fi tentați să le numim, printr-o îndoielnică analogie, „religii”, revelațiile testamentare și coranice sunt inseparabile de o istoricitate a revelației înseși. Orizontul mesianic sau escatologic delimitează această istoricitate, desigur, însă doar în măsura în care o vor fi deschis mai întâi.*

14. *Avem aici o altă dimensiune istorică, o altă istoricitate decât cea pe care o evocam adineauri, doar dacă nu cumva aceasta din urmă o pune în abis. Cum să luăm în considerare această istorie a istoricității pentru a trata astăzi despre religie în limitele simplei rațiuni? Cum să înscriem, pentru a o aduce la zi, o istorie a rațiunii*

politice și tehnostiințifice, dar și o istorie a răului radical, a figurilor sale care niciodată nu sunt numai figuri și care, aici stă tot răul, inventează mereu un nou rău? Știm acum că „pervertirea radicală a inimii omului” de care vorbește Kant (I, 3) nu este una singură, nici dată o dată pentru totdeauna, ca și cum nu ar putea inaugura decât propriii săi tropi sau propriile sale figuri. Am putea eventual să ne întrebăm dacă acest fapt corespunde sau nu cu intenția pe care o are Kant atunci când amintește că Scriptura „reprezintă” caracterul istoric și temporal al răului radical, chiar dacă aceasta nu este decât o „reprezentare” (Verstellungsart) de care Scriptura se folosește datorită „slăbiciunii” umane (I, 4); și asta cu toate că, în definitiv, Kant se străduiește să dea seamă de originea rațională a unui rău care rămâne de neconceput pentru rațiune, afirmând în același timp că interpretarea Scripturii exceda competențele rațiunii și că, dintre toate „religiile publice” care au existat vreodată, doar religia creștină va fi fost o religie „morală” (la sfârșitul primei Remarci generale.). Stranie propoziție, dar trebuie să o luăm în serios, cu toată rigoarea, în fiecare dintre premisele sale...

15. Într-adevăr, în ochii lui Kant – lucru pe care-l spune explicit – nu există decât două familii de religie, două surse sau două rădăcini ale religiei, prin urmare două genealogii cu privire la care trebuie să ne întrebăm de ce împart un același nume, propriu sau comun: religia de simplu cult (des blossen Cultus) caută „binefacerile lui Dumnezeu” dar, în fond, în esență, ea nu acționează și nu propovăduiește decât rugăciunea și dorința. Omul nu e chemat să devină mai bun, fie și numai prin iertarea păcatelor. Religia morală (moralische), pe de altă parte, se preocupă de buna purtare în viață (die Religion des guten Lebenswandels); ea poruncește fapta, îi subordonează și o distinge decunoaște re, povățuiește omul să devină mai bun făptuind întru aceasta, acolo unde „următorul principiu își păstrează valoarea: «Nu e esențial și, prin urmare, nici necesar pentru oricine să cunoască ceea ce Dumnezeu face sau a făcut pentru mântuirea sufletului

său», ci să cunoască ceea ce el însuși trebuie să facă pentru a deveni demn de acest ajutor”. Kant definește astfel o „credință reflectantă” (reflektierende), adică un concept a cărui posibilitate ar putea să deschidă chiar spațiul discuției noastre. Fiindcă nu depinde în mod esențial de nicio revelație istorică și fiindcă în felul acesta corespunde raționalității rațiunii pure practice, credința reflectantă privilegiază bunăvoința dincolo de cunoaștere. Ea se opune astfel credinței „dogmatice” (dogmatische). Se delimitează de „credința dogmatică” din cauza faptului că aceasta din urmă pretinde că posedă cunoașterea, nesocotind astfel diferența dintre credință și cunoaștere.

Or, s-ar putea ca principiul unei asemenea opoziții - de aceea insist asupra acestui aspect - să nu fie doar definițional, taxino-mic sau teoretic; nu ne folosește doar la clasificarea unor religii eterogene sub același nume; în egală măsură, el ar putea defini și pentru noi, cei de azi, un loc de conflict, dacă nu chiar de război, în sensul kantian. Iar în zilele noastre, fie și numai în mod provizoriu, ar putea să ne ajute în structurarea unei problematici.

Suntem oare pregătiți să măsurăm fără să dăm înapoi implicațiile și consecințele tezei kantiene? Această teză pare puternică, simplă și vertiginoasă: religia creștină ar fi singura religie cu adevărat „morală”; ei și numai ei i-ar fi hărăzită o menire: aceea de a elibera o „credință reflectantă”. Reiese așadar de aici cu necesitate faptul că moralitatea pură și creștinismul sunt indisociabile în esență și în conceptul lor. Dacă nu există creștinism fără moralitate pură, aceasta înseamnă că revelația creștină ne învață ceva esențial în ceea ce privește însăși ideea de moralitate. Prin urmare, ideea unei morale pure dar necreștine ar fi absurdă; ea ar depăși intelectul și rațiunea și ar fi o contradicție în termeni. Universalitatea necondiționată a imperativului categoric este evanghelică. Legea morală se înscrie în străfundul inimilor noastre ca o memorie a Patimilor. Atunci când ni se adresează, ea vorbește idiomul creștinului - sau tace.

Oare această teză a lui Kant (pe care mai târziu am vrea să o punem în raport cu ceea ce vom numi mondialatinizare), nu este deopotrivă, în nucleul conținutului ei, și teza lui Nietzsche, chiar atunci când acesta duce un război neiertător împotriva lui Kant? Nietzsche ar fi spus poate „iudeo-creștin”, însă locul pe care Sfântul Pavel îl ocupă printre țintele sale favorite demonstrează faptul că el atribuia cea mai grea răspundere creștinismului, unei anumite mișcări de interiorizare a creștinismului. Evreii și iudaismul european ar constitui încă, în ochii săi, o rezistență disperată - cel puțin atunci când rezistă -, un ultim protest intern împotriva unui anumit creștinism.

Această teză vorbește fără îndoială despre istoria lumii, nimic mai mult. Să mai indicăm, foarte schematic, două dintre consecințele sale posibile, și două paradoxuri, printre multe altele:

1) în definirea „credinței reflectante” și în definirea a tot ceea ce leagă în mod indisolubil ideea de moralitate pură de revelația creștină, Kant recurge la logica unui principiu simplu, cel pe care-l citam adineauri: pentru a se comporta într-un mod moral, trebuie să acționăm ca și cum Dumnezeu nu ar exista sau nu s-ar mai îngriji de mântuirea noastră, lată ce e moral și prin urmare creștin, dacă un creștin trebuie să fie moral: să nu se mai întoarcă spre Dumnezeu în clipa faptei potrivit bunei voințe; să facă, în definitiv, ca și cum Dumnezeu ne-ar fi abandonat. Îngăduindu-ne să gândim (dar și să suspendăm în teorie) existența lui Dumnezeu, libertatea sau nemurirea sufletului, unitatea virtuții și a fericirii, conceptul de „postulat” al rațiunii practice asigură această disociere radicală și își asumă în definitiv responsabilitatea rațională și filosofică, consecința în lume, în experiență, a acestui abandon. Nu e oare un alt fel de a spune că, în definitiv, creștinismul nu poate răspunde vocației sale morale și că morala nu poate răspunde vocației sale creștine decât îndurând în lume, în istoria fenomenală, moartea lui Dumnezeu și, mult mai mult, forme ale Patimilor? Nu

înseamnă oare toate acestea că, la limită, creștinismul înseamnă moartea lui Dumnezeu astfel anunțată și amintită de Kant modernității Luminilor? Iudaismul și islamul ar fi poate atunci ultimele două monoteisme care se mai răzvrătesc încă împotriva a tot ceea ce, în creștinarea lumii noastre, înseamnă moartea lui Dumnezeu, moartea întru Dumnezeu, două monoteisme care nu sunt păgâne și care nu admit nici moartea și nici multiplicitatea în Dumnezeu (Patimile, Trinitatea etc), două monoteisme rămase încă destul de străine de inima unei Europe greco-creștine, păgânexreștine, rămase destul de străine de o Europă care înseamnă moartea lui Dumnezeu, pentru a aminti cu orice preț că „monoteism” înseamnă atât credința [foi] în Unul, și într-un Unul viu, cât și credința [croyance] într-un Dumnezeu unic.

2) Ținând cont de această logică, de rigoarea sa formală și de posibilitățile săi, nu cumva Heidegger deschide un alt drum? într-adevăr, în Ființă și Timp, el insistă asupra caracterului deopotrivă premoral (sau pre etic, dacă „etică” mai trimite cumva la acest sens de ethos pe care Heidegger îl consideră derivat, inadecvat și tardiv) și prereligios a/ „conștiinței” (Gewissen), a/ ființei-responsabile-vinovate-îndatorate (Schuldigsein) sau al atestării (Bezeugung) originare. Am reveni astfel dincoace de ceea ce unește morala cu religia, în cazul acesta cu creștinismul. Ceea ce permite în principiu repetarea genealogiei nietzscheene a moralei, însă decreștinând-o încă și mai mult, smulgând-o din rădăcinile creștine. Strategie cu atât mai elaborată și mai necesară pentru Heidegger, cu cât el nu încetează să se confrunte cu creștinismul și nici să se desprindă de el - cu atât mai violent cu cât e prea târziu, poate, pentru a mai tăgădui anumite motive arhicreștine ale repetiției ontologice și ale analiticii existențiale.

Dar ce numim noi aici o „logică”, „rigoarea sa formală” și „posibilitățile” săi? Legea însăși, o necesitate care, vedem bine, programează fără îndoială o supralicitare infinită, o instabilitate înnebunitoare între aceste „poziții”.

Acestea pot fi ocupate succesiv sau simultan de către aceleași „subiecte”. De la o religie la alta, „fundamentalismele” și „integrismele” hiperbolizează astăzi această supralicitare. O aduc la paroxism în momentul în care - vom reveni în cele ce urmează - mondialatinizarea (această stranie alianță a creștinismului, ca experiență a morții lui Dumnezeu, și a capitalismului teletehnoștiințific) este deopotrivă hegemonică și finită, super-puternică și pe cale de epuizare. Pur și simplu, cei care se angajează în această supralicitare o pot desfășura pretutindeni, asupra tuturor „pozițiilor”, în același timp și rând pe rând, până la ultima extremitate.

Oare nu în aceasta constau nebunia, anacronia absolută a timpurilor noastre, disjunția oricărei contemporaneități față de sine, ziua umbrită de orice prezent?

16. Această definiție a credinței reflectante apare în primul din cele patru Parerga adăugate la sfârșitul fiecărei părți din Religia în limitele simplei rațiuni. Aceste Parerga nu sunt părți integrante ale cărții; ele „nu aparțin interiorului” „religiei în limitele rațiunii pure”, „ele o mărginesc” sau i se „adaugă”. Insist asupra acestui fapt din rațiuni teo-topologice oarecum, chiar teo-arhitectonice:

Parerga situează poate marginile în care ne-am putea înscrie astăzi reflecțiile. Cu atât mai mult cu e/t primul Parergon, adăugat la a doua ediție, definește astfel o sarcină secundară (parergon) care, cu privire la ceea ce este moralmente incontestabil, ar consta în a îndepărta dificultățile privitoare la problemele transcendentele. Atunci când sunt traduse în elementul religiei, ideile morale pervertesc puritatea transcendentei lor. Ele pot să o facă în de două ori două feluri, iar o asemenea ridicare la puterea a doua ar putea încadra astăzi, cu condiția să veghem asupra transpușilor adecvate, un program de analiză a formelor răului comis în cele patru colțuri ale lumii „în numele religiei”. Trebuie să ne mulțumim cu indicarea titlurilor și mai întâi a criteriilor (natură I supranatură, intern I extern, lumină teoretică I acțiune

practică, constatativ I performativ): 1) pretinsa experiență internă (a efectelor grației): fanatismu / sau entuziasmu/ celui iluminat (Schwärmerei); 2) pretinsa experiență externă (a miraculosului): superstiția (Aberglaube); 3) luminile presupuse ale intelectului în considerarea supranaturalului (secretele, Geheimnisse): iluminismu /, delirul adeptilor; 4) încercarea riscată de a acționa asupra supranaturalului (mijloace de a obține grația): taumaturgia.

Când Marx consideră critica religiei drept premisa oricărei critici a ideologiei, când consideră religia drept ideologia prin excelență, ba chiar drept forma matricială a oricărei ideologii și a mișcării înseși de fetișizare, se menține oare demersul său, fie că vrea, fie că nu, în cadrul parergonal al unei astfel de critici raționale? Sau - ceea ce pare mai verosimil, însă și mai dificil de demonstrat - deconstruiește oare axiomatica fundamental creștină a lui Kant? Aceasta ar putea fi una dintre problemele noastre, neîndoielnic cea mai obscură, fiindcă nu e sigur dacă nu cumva înseși principiile criticii marxiste fac încă o dată apel la o eterogenitate între credință și știință, între justiție practică și cunoaștere. Or, în ultimă instanță, această eterogenitate nu este poate ireductibilă la inspirația sau la spiritul Religiei în limitele simplei rațiuni. Cu atât mai mult, cu e/t aceste figuri ale răului discreditează - tot așa cum îl și acreditează - acest „credit” care este actul de credință. Ele exclud, tot așa cum explică, solicită poate mai mult ca oricând acest recurs la religie, la principiul credinței, fie el principiul unei forme radical fiduciare a sus-numitei „credințe reflectante”. Aș vrea să pun aici în chestiune tocmai această mecanică, această reîntoarcere mașinală a religiei.

17. Cum să gândim atunci - în limitele simplei rațiuni - o religie care, fără a redeveni „religie naturală”, să fie astăzi efectiv universală? Și care, din acest motiv, să nu se mai oprească la paradigma creștină și nici măcar avraamică? Care să fie proiectul unei asemenea „cărți”? Căci, odată cu Religia în limitele simplei rațiuni, se pune

problema unei Lumi care este în egală măsură o Fostă-Nouă Carte. Oare mai păstrează acest proiect un sens sau o șansă? O șansă sau un sens geopolitic? Sau ideea însăși rămâne creștină, în originea și în sfârșitul său? Este aceasta în mod necesar o limită, o limită ca oricare alta? Un creștin – dar și un evreu sau un musulman – ar fi cineva care ar cultiva îndoiala cu privire la această limită, cu privire la existența acestei limite sau la reductibilitatea ei la orice altă limită, la figura curentă a limitei.

18. Păstrând în minte aceste întrebări, am putea să luăm măsuraa doua ispite. În principiul lor schematic, una ar fi „hegeliană”: ontoteologie care determină cunoașterea absolută ca adevăr al religiei, de-a lungul mișcării finale descrise în concluziile din Fenomenologia spiritului sau din Credință și cunoaștere – care anunță într-adevăr „o religie a timpurilor moderne” (Religion der neuen Zeit) întemeiată pe sentimentul că „Dumnezeu însuși a murit”. „Durerea infinită” nu este aici decât un „moment” (rein als Moment), iar sacrificiul moral al existenței empirice nu marchează decât Patimile absolute sau Vinerea Mare speculativă (spekulativer Karfreitag). Filosofile dogmatice și religiile naturale trebuie să dispară și, din cea mai mare „durate”, din cea mai dură lipsă de smerenie, din kenoză, din golul celei mai grave privări de dumnezeu (Gottlosigkeit), trebuie să reînvie cea mai senină libertate, în cea mai desăvârșită totalitate. Distinctă de credință, de rugăciune sau de jertfă, ontoteologia distruge religia, însă, alt paradox, poate că, dimpotrivă, tocmai ea instituie devenirea teologică și ecleziastică, sau chiar religioasă, a credinței. Cealaltă ispită (poate că încă mai există suficiente motive pentru a păstra acest cuvânt) ar fi de tip „heideggerian”: dincolo de această ontoteologie, acolo unde aceasta ignoră atât rugăciunea cât și jertfa. Ar trebui astfel lăsată să se reveleze o „revelabilitate” (Offenbarkeit) a cărei lumină (s) ar manifesta mai originar decât orice revelație (Offenbarung). Ar mai trebui să distingem între teologie (discurs despre Dumnezeu, despre credință sau revelație) și teiologie (discurs asupra faptului-de-a-fi-divin,

asupra esenței și a divinității divinului). Ar trebui redeşteptată experiența nevătămată a ceea ce este sacru, sfânt sau teafăr (heilig). Ar trebui să ne îndreptăm întreaga atenție asupra acestei serii, plecând de la acest ultim cuvânt (heilig), de la acest cuvânt german a cărui istorie semantică pare să reziste totuși disocierii riguroase pe care Levinas vrea să o mențină între sacralitatea naturală, „păgână”, chiar greco-creștină, și sfințenia* legii (iudaice), dinaintea sau sub legea romană. Cât despre chestiunea „romană” 2, oare nu precede

Cuvântul latin (roman chiar) de care se servește Levinas, de exemplu în *Du sacra au saint* (Paris, Editions de Minuit, 1977), nu este, bineînțeles, decât traducerea unui cuvânt ebraic (kidouch).

2 Cf. de exemplu Martin Heidegger, *Andenken* (1943): „Poetii, atunci când sunt în ființa lor, sunt *profetici*. Însă ei nu sunt «profeți» în sensul iudeo-creștin al acestui cuvânt. «Profeții» acestor religii nu se mărginesc la această unică prezicere a cuvântului primordial al Sacrului (*das voraufgrundende Wort des Heiligen*). Ei vestesc de îndată zeul pe care ne vom bizui mai pe urmă ca pe garanția sigură a salvării în beatitudinea suprapământescă. Să nu desfigurăm poezia lui Hölderlin prin «religiosul» «religiei» care rămâne un lucru legat de modul roman de a interpreta (e/pe *Sache der römischen Deutung*) raporturile dintre oameni și zei. * Poetul nu este un „clarvăzător” (*Seher*) și niciun ghicitor (*Wharsager*). „Sacrul (*das Heilige*) care este spus în prezicerea poetică nu face decât să deschidă timpul unei apariții a zeilor și să indice regiunea în care se situează sălașul (*die Ortschaft des Wohnens*) omului pe acest pământ solicitat de către destinul istoriei [...]. Visul său [cel al poeziei] este divin, însă ea nu visează un zeu/ (*Cesamtausgabe*, vol. IV, p. 114; trad. franceză de Jean Launay, în *Approches de Hölderlin*, Paris, Editions Gallimard, 1973, pp. 145 - 146)

Aproape douăzeci de ani mai târziu, în 1962, acest protest împotriva Romei, împotriva figurii esențial romane a religiei se acutizează. El asociază, în aceeași

configurație, umanismul modern, tehnica, politica și dreptul. În timpul călătoriei sale în Grecia, după vizita de la mănăstirea ortodoxă de la Kaisariani, mai sus de Atena, Heidegger notează: „Ceea ce este creștin în mica biserică rămâne încă în consonanță cu grecul antic, aici domnește un spirit (*das Walten eines Ceistes*) care nu se va înclina vreodată în fața gândir/i juridice și statale (*dem kirchenstaatlich-Heidegger*, încă din *Sein und Zeit*, la o repetiție ontologico-existențială a unor motive creștine scrutate și golite până în posibilitatea lor originară? O posibilitate preromană? Oare nu i se destăinuise lui Lowith, cu câțiva ani mai înainte, în 1921, că pentru a asuma moștenirea spirituală care constituie facticitatea lui „eu sunt”, trebuia să spună: „sunt un «teolog creștin»”? Ceea ce nu înseamnă „roman”. Vom reveni.

19. În forma sa cea mai abstractă, aporia în care ne zbatem ar fi atunci aceasta: este oare revelabilitatea (*Offenbarkeit*) mai originară decât revelația (*Offenbarung*), și prin urmare independentă de orice religie? Independentă în structurile experienței sale și în analitica sa? Oare nu aici este locul de origine, cel puțin, al unei „credințe reflectante”, dacă nu cumva tocmai această credință? Sau, invers, să fi constat evenimentul revelării în faptul de a revela revelabilitatea însăși, și originea luminii, lumina originară, invizibilitatea însăși a vizibilității? Poate că asta ar spune aici credinciosul sau teologul, mai ales creștinul creștinătății originare, al celui *Urchristentum* din tradiția luterană căreia Heidegger recunoaște că îi datorează atât de mult.

20. Lumină nocturnă, așadar, din ce în ce mai obscură. Să grăbim pasul pentru a încheia: în vederea unui al treilea loc care ar putea să fi fost mai mult decât arhioriginarul, locul cel mai *juristischen Denken*) a Bisericii Romane și a teologiei sale. Pe locul unde se găsește astăzi taraba mănăstirii era altă dată un sanctuar păgân (*e/n „heidnsches” Heiligtum*) închinat zeiței Artemis” (*Aufenthalte, 56 jours*, Paris, Editions du Rocher, 1989, trad. franceză F. Vezin, lejer modificată, p. 71).

Mai înainte, atunci când se află în împrejurimile insulei Corfu (încă o insulă), Heidegger amintește faptul că o *altă insulă*, Sicilia, i-a putut părea lui Goethe mai aproape de Grecia; iar aceeași evocare pune în legătură în două fraze „trăsăturile unei Grecii romanizate și italiene (*römisches-italienischen*)”, văzută în „lumina unui umanism modern” cu venirea „epocii mașinilor” (*ibid.*, p. 19). Și pentru că insula înfățișează locul nostru de insistență, să o amintim, această călătorie în Grecia rămâne mai ales pentru Heidegger o „sălășluire” (*Aufenthalt*), o adăstare în pudoare (*Scheu*) în preajma Delosului, cel vizibil sau cel manifest, o meditație a dezvăluirii prin numele său. Delos este deopotrivă insula „sfântă” sau „teafără” (*die heilige Insei*) (*ibid.*, p. 50).

I

anarhic și mai anarhivabil care există, nici insula și nici Tărâmul Făgăduinței, ci un pustiu anume – însă nu pustia revelației, ci un pustiu în pustie, cel care o face cu putință, o deschide, o scrutează sau o face infinit. Extază sau existență a extremei abstracțiuni. Ceea ce pare să orienteze aici, „în „acest pustiu fără drum și fără interior, ar fi tot posibilitatea unei religio și a unui relegere, desigur, însă înaintea „legăturii” din religare, etimologie problematică și fără îndoială reconstruită, înaintea legăturii între oamenii ca atare sau între om și divinitatea zeului. Într-un fel, aceasta ar fi și condiția „legăturii” reduse la determinația sa semantică minimală: oprirea scrupulului (religio), reținerea pudorii, o anumită Verhaltenheit despre care vorbește Heidegger în Beiträge zur Philosophie, respectul, responsabilitatea repetiției în chezașia deciziei sau a afirmării (re-legere) care se leagă de ea însăși pentru a se lega de celălalt. Chiar dacă, în genere, putem numi legătura cu celălalt legătură socială, această „legătură” fiduciară ar precede orice comunitate determinată, orice religie pozitivă, orice orizont onto-antropo-teologic. Ea ar lega pure singularități înaintea oricărei determinații sociale sau politice, înaintea oricărei intersubiectivități, chiar înaintea opoziției dintre sacru

(sau sfânt) și profan. Acest fapt ar putea fi astfel asemănat cu o deșertificare, iar riscul rămâne de netăgăduit, însă această deșertificare poate – dimpotrivă – să facă în același timp posibil tocmai lucrul pe care pare să-l amenințe. Abstracțiunea pustiiului poate da loc, tocmai în acest fel, tuturor lucrurilor cărora li se sustrage. De unde ambiguitatea sau duplicitatea trăsăturii sau retragerii religioase, ale abstracțiunii sau ale sustragerii sale. Această retragere deșertică permite atunci repetarea a ceea ce va fi dat loc tocmai lucrurilor în numele cărora am vrea să protestăm împotriva ei, împotriva a ceea ce se aseamănă doar cu golul și cu indeterminarea simplei abstracțiuni.

Deoarece trebuie spus totul în două vorbe, să dăm două nume duplicității acestor origini. Fiindcă aici originea este duplicitatea însăși, și una și cealaltă. Să numim aceste două surse, aceste două puțuri sau aceste două piste încă invizibile în pustiu. Să le împrumutăm două nume încă „istorice” acolo unde un anumit concept de istorie devine el însuși inadecvat. Pentru a o face, să ne referim – provizoriu, insist, și asta în scopuri pedagogice sau retorice – la „mesianism”, pe de o parte, și la khora, pe de altă parte, așa cum am încercat să o fac mai minuțios, mai răbdător și, sper, mai riguros în altă parte.

21. Primul nume: mesianismu /, sau mesianicitatea fără mesianism. Acesta ar însemna deschiderea întru viitor sau întru venirea celuilalt ca advenire a dreptății, însă fără orizont de așteptare și fără prefigurare profetică. Venirea celuilalt nu se poate ivi ca eveniment singular decât acolo unde nicio anticipație nu vede venind, acolo unde celălalt și moartea – și răul radical – pot surprinde în orice clipă. Posibilități care în același timp deschid și pot întotdeauna întrerupe istoria, sau cel puțin cursul obișnuit al istoriei. Însă tocmai despre acest curs obișnuit vorbesc filosofii, istoricii, adesea și teoreticienii clasici ai revoluției. Posibilități de a întrerupe sau de a destrăma istoria însăși, de a face istorie luând decizii, luând o decizie care poate consta în a-l lăsa pe celălalt să vină și în a lua forma

aparent pasivă a unei decizii a celuilalt: chiar și acolo unde ea pare în sine, în mine, decizia este tot a celuilalt, ceea ce nu mă scutește de nicio responsabilitate. Mesianicul se expune surprizei absolute și, chiar dacă întotdeauna sub forma fenomenală a păcii sau a dreptății, expunându-se atât de abstract, el trebuie să se aștepte (să aștepte fără să se aștepte) atât la bine, cât și la rău, fiecare implicând întotdeauna posibilitatea deschisă a celuilalt. Avem aici o „structură generală a experienței”. Această dimensiune mesianică nu depinde de niciun mesianism, ea nu urmează nicio revelație determinată, nu aparține la propriu nici unei religii avraamice (chiar dacă trebuie să continui aici, „între noi”, din rațiuni esențiale de loc și de limbă, de cultură, de retorică provizorie și de strategie istorică, a-l da nume marcate de către religiile avraamice).

22. O irezistibilă dorință de justiție însoțește această așteptare. Prin definiție, aceasta din urmă nu este și nu trebuie să fie

1 Ei. Khdra și *Spectres de Mare* (Paris, ditions Galilee, 1993) și *Force de loi* (Paris, ditions Galilee, 1994).

asigurată de nimic, de nicio cunoaștere, de nicio conștiință, de nicio previzibilitate, de niciun program ca atare. Această mesianicitate abstractă aparține de la bun început experienței credinței, a actului de a crede sau a unu; credit ireductibil la cunoaștere și a unei credibilități care „întemeiază” orice raport cu celălalt în mărturie. Doar această justiție, pe care o deosebesc de drept, ne îngăduie să nădăjduim, dincolo de „mesianisme”, într-o cultură universalizabilă a singularităților; o cultură în care posibilitatea abstractă a imposibilei traduceri să se poată totuși vesti. Ea se înscrie de la început în făgăduința, în actul de credință sau în chemarea la credință care sălășluiesc în orice act de limbaj și în orice adresare către celălalt. Doar cultura universalizabilă a acestei credințe – și nu a alteia sau înaintea oricărei altei credințe permite un discurs „rațional” și universal cu privire la „religie”. Nu vom putea cuprinde această mesianicitate despuiată de tot ce există, așa cum se cuvine, această credință fără dogmă

care înaintează în riscul nopții absolute, în nicio opoziție moștenită de la tradiția noastră, de pildă opoziția dintre rațiune și mistică. Ea se anunță pretutindeni unde, reflectând fără a slăbi atenția, o analiză pur rațională scoate în evidență acest paradox, în speță faptul că temelia legii - legea legii, instituirea instituției, originea constituției - este un eveniment „performativ” care nu poate aparține întregului pe care îl întemeiază, pe care îl inaugurează sau justifică. Un astfel de eveniment este de nejustificat în logica a ceea ce el va fi deschis. El este decizia celui alt în indecizabil. Prin urmare, rațiunea trebuie să recunoască aici ceea ce Montaigne și Pascal numesc un irecuzabil „temei mistic al autorității”. Misticul astfel înțeles aliază credința [croyance] sau creditul, fiduciarul sau credibilul, secretul (ceea ce înseamnă aici „mistic”) cu temeiul, cu cunoașterea, vom spune mai departe de asemenea cu știința ca „acțiune”, ca teorie, practică și practică teoretică, altfel spus cu o credință [foi], cu performativitatea și cu performanța tehnostiințifică sau teletehnologică. Acolo unde acest temei întemeiază năruindu-se, acolo unde el se sustrage din tărâmul a ceea ce el întemeiază, în clipa în care, pierzându-se astfel în deșert, pierde până și propria lui urmă și memoria unui secret, „religia” nu poate decât să înceapă și să reînceapă: aproape automat, mecanic, mașinal, spontan. Spontan, adică, așa cum cuvântul o indică, deopotrivă ca origine a ceea ce izvorăște, sponte sua, și cu automaticitatea mașinalului. La bine și la rău, fără nicio asigurare, fără niciun orizont antropoteologic. Fără acest pustiu în pustie, nu ar exista nici act de credință, nici făgăduință, nici viitor, nici așteptare fără așteptare a morții și a celui alt, nici raport cu singularitatea celui alt. Șansa acestui pustiu în pustie (precum ceea ce seamănă până la confuzie, însă fără să se reducă la ea, cu teologia negativă care își croiește drum începând cu o tradiție greco-iudeo-creștină) constă în faptul că, dezrădăcinând tradiția care o poartă, ateologizând-o, această abstracțiune eliberează, fără a tăgădui credința, o raționalitate universală și democrația

politică indisociabilă de aceasta.

23. Al doilea nume (sau antepreimul prenume) ar fi khora, pe care Platon o desemnează în Timaios¹ fără a o putea reapropia într-o auto-interpretare consistentă. Venind din interiorul deschis al unui corpus, a/ unu; sistem, al unei limbi sau al unei culturi, khora ar situa spațierea abstractă, locu/ însuși, locul de exterioritate absolută, dar și locul unei bifurcați) între două abordări ale deșertului. Bifurcație între o tradiție a „căii negative” care, în ciuda sau în lăuntrul actului său creștin de naștere, îi conferă posibilitatea unei tradiții grecești – platoniciană sau plotiniană – care se continuă până la Heidegger și mai departe: gândirea a ceea ce (este) dincolo de ființă (epekeina ȧes ousias). Această hibridare greco-avraamică rămâne antropoteologică. În figurile pe care i le cunoaștem, în cultura și în istoria sa, „idiomul” său nu este universalizabil. El vorbește doar la marginile sau în vederea deșertului din Orientul Mijlociu, la sursa revelațiilor monoteiste și a Greciei. Aici, pe această insulă de azi, putem încerca să determinăm locul în care „noi” ne aflăm și insistăm. Dacă insistăm, și trebuie să o mai facem o vreme, asupra numelor care ne-au fost lăsate moștenire, aceasta se datorează faptului că, din pricina

Trebuie să trimit aici la lectura acestui text, îndeosebi la lectura „politică” pe care o propun în „Comment ne pas parler?” (loc. cât), Khbra (op. cit.) și Sauf le nom (Paris, ditions Galilee, 1993).

acestui loc limitrof, un nou război religios se desfășoară cum nu s-a mai desfășurat niciodată, iar acesta este un eveniment deopotrivă interior și exterior. El își înscrie turbulența seismică de-a dreptul în mondialitatea fiduciară a tehnostiințificului, a economicului, a politicului și a juridicului. Își pune în joc conceptele sale de politic și de drept internațional, de naționalitate, de subiectivitate cetățenească, de suveranitate statală. Aceste concepte hegemonice tind să domnească asupra unei lumi, dar numai din perspectiva finitudinii lor: tensiunea crescândă a puterii lor nu este incompatibilă cu precaritatea și cu

perfectibilitatea lor, dimpotrivă. Fiecare dintre ele o implică întotdeauna pe cealaltă.

24. Nu vom înțelege dezlănțuirea „islamică”, nu-i vom putea găsi un răspuns dacă nu interogăm deopotrivă interiorul și exteriorul acestui loc limitrof; dacă ne mulțumim cu o explicație internă (interioară istoriei credinței, religiei, limbilor sau culturilor ca atare), dacă nu determinăm locul de trecere între această interioritate și toate dimensiunile aparent exterioare (tehnostiin-țifice, tebiotehnologice, adică în egală măsură politice și socio-economice etc.)

Interogând tradiția onto-teologico-politică în care se întâlnesc filosofia greacă și revelațiile avraamice, poate că ar trebui pus la încercare tot ceea ce îi mai rezistă încă, ceea ce îi va fi rezistat dintotdeauna, atât din interior cât și dintr-o exterioritate care acționează și rezistă înăuntru. Khora, „încercarea acestei khora¹” ar fi – cel puțin în interpretarea pe care am crezut că o pot încerca – numele locului, un nume de loc și, deosebit de singular, pentru această spațiere care, nelăsându-se dominată de nicio instanță teologică, ontologică sau antropologică, fără vârstă, fără istorie și mai „veche” decât toate opozițiile (de exemplu, sensibil / inteligibil), nu se anunță nici măcar ca „dincolo de ființă”, potrivit unei căi negative. Prin urmare, khora rămâne absolut impasibilă și eterogenă față de toate procesele de revelație istorică sau de

Cf. Sauf lenom, op. cit., p. 95.

experiență antropoteologică, procese care presupun totuși abstracția ei. Ea nu va fi intrat niciodată în religie și nu se va lăsa niciodată sacralizată, sanctificată, umanizată, teologizată, cultivată, istorializată. Radical eterogenă față de ceea ce este teafăr și nevătămat, sfânt și sacru, ea nu se lasă niciodată indemnizată. Toate acestea nici nu se pot spune la prezent, căci khora nu se prezintă niciodată ca atare. Ea nu este nici Ființa, nici Binele, nici Dumnezeu, nici Omul, nici Istoria. Ea le va rezista întotdeauna, ea va fi fost dintotdeauna (și nici măcar un viitor anterior nu va fi putut reapropia, îndupleca sau reflecta o khora fără

credință și fără lege) locul însuși al unei rezistențe infinite, al unei rămăneri la infinit impasibile: un cu totul altul fără chip.

25. Khora nu este nimic (*nimic de ordinul ființării sau al prezentului*), însă nu Nimicul care, în angoasa Dasein-u/u/, ar deschide totuși înspre întrebarea privitoare la ființă. Acest nume grec spune în memoria noastră ceea ce nu este reappropriabil, nici chiar de memoria noastră, nici chiar de memoria noastră „greacă”; el spune acest imemorial al unui pustiu în pustie pentru care nu este nici prag și nici doliu. Întrebarea rămâne deschisă dacă putem gândi acest pustiu și dacă îl putem lăsa să se vestească „înaintea” pustiei pe care o cunoaștem (cea a revelațiilor și a retragerilor, a vieților și morților lui Dumnezeu, a tuturor figurilor kenozei sau ale transcendenței, a acestei religio sau a „religiilor” istorice); sau dacă, „dimpotrivă”, tocmai „pornind de la „acest ultim pustiu îl sesizăm pe avanprimul, ceea ce eu numesc pustiul în pustie. Oare nu ar trebui respectată în sine oscilația, indecisă, această reținere (epokhe sau Verhaltenheiti despre care a fost deja vorba mai sus (între revelație și revelabilitate, Offenbarung și Offenbarkeit, între eveniment și posibilitatea sau virtualitatea evenimentului)? Oare respectul față de această indecizie singulară sau față de această supralicitare hiperbolică între două originarități, între două surse, între – ca să facem economie indicativă – ordinea „revelatului” și ordinea „revelabilului” nu este deopotrivă șansa oricărei decizii responsabile și a unei alte „credințe reflectante”, a unei noi „toleranțe”?

26. Să presupunem că, înțelegi „între noi”, ne aflăm aici pentru „toleranță”, chiar dacă nu suntem însărcinați cu misiunea de a o promova, de a o practica sau de a o întemeia. Ne-am afla aici pentru a încerca să gândim ce ar putea fi de acum înainte „toleranța”. Pun de îndată între ghilimele acest ultim cuvânt pentru a-l abstrage și pentru a-l sustrage originilor sale. Așadar pentru a anunța, prin intermediul lui, prin intermediul densității istoriei sale, o posibilitate care să nu fie doar creștină. Întrucât conceptul

de toleranță, stricto sensu, aparține întâi de toate unui fel de domesticitate creștină. El este, literalmente, un secret al comunității creștine. A fost imprimat, emis și pus în circulație în numele credinței creștine și nu ar putea să nu fie în raport cu ascendența, tot creștină, a ceea ce Kant numește „credința reflectantă” – și moralitatea pură ca lucru creștin. Lecția de toleranță a fost mai întâi o lecție exemplară pe care creștinul se credea singurul capabil să o dea lumii, chiar dacă adesea trebuia să învețe el însuși să o asculte. În această privință, la fel ca și Aufklärung, Luminile franceze au fost de esență creștină. Atunci când tratează despre toleranță, Dicționarul filosofic al lui Voltaire rezervă religiei creștine un dublu privilegiu. Pe de o parte, ea este exemplar de tolerantă, desigur, ea învață toleranța mai bine ca orice altă religie, înaintea oricărei alte religii. Puțin în stilul lui Kant, în definitiv, ei da, Voltaire pare să gândească, iată, că religia creștină este singura religie „morală”, fiindcă ea este prima care trebuie și poate da un exemplu. De unde naivitatea, uneori tâmpă a celor care fac din Voltaire un slogan și se așază sub stindardul luptei modernității critice – și, încă și mai grav, al viitorului său. Căci, pe de altă parte, această lecție voltairiană a fost destinată mai întâi creștinilor; „cei mai intoleranți dintre toți oamenii”. Atunci când Voltaire acuză religia creștină și Biserica, el*

Chiar dacă la întrebarea Ce este toleranța? Voltaire răspunde: „Este apanajul umanității, ilustrarea excelenței sale, cea mai înaltă inspirație a acestei umanități rămâne aici creștină: dintre toate religiile, religia creștină este neîndoielnic aceea care trebuie să inspire cea mai multă toleranță, deși până în prezent creștinii au fost cei mai intoleranți dintre toți oamenii” (*Dicționar filosofic*, articolul „Toleranță”).

Cuvântul „toleranță” ascunde așadar o povestire: ea povestește mai întâi o istorie și o experiență intra-creștine. El transmite mesajul pe care niște creștini îl adresează altor creștini. Creștinii („cei mai intoleranți”) sunt chemați, de către un coreligionar invocă *lecția creștinismului*

original, „vremurile întâilor creștini”, Iisus și apostolii, trădați de „religia catolică, apostolică și romană”. Aceasta este „în toate ceremoniile sale și în toate dogmele sale, contrariul religiei lui Iisus”!

Experienței „pustiului în pustie” i-ar corespunde o altă „Toleranță”, care ar respecta distanța alterității infinite ca singularitate. Iar acest respect ar fi tot religio, religio ca scrupul sau reținere, distanță, disociere, disjunție, din pragul oricărei religii ca legătură a repetiției înseși cu ea însăși, din pragul oricărei legături sociale sau comunitare.²

Înainte și după logos-ul care a fost la început, înainte și după euharistie, înainte și după Sfintele Scripturi.

și într-un mod în esență coreligionar, întru cuvântul lui Iisus și întru creștinismul autentic al originilor. Dacă nu ne-am teme că șocăm prea multă lume, am spune că, prin anti-creștinismul lor vehement, prin opoziția lor îndeosebi față de Biserica Romană și prin preferința lor declarată, uneori nostalgică, pentru creștinismul primitiv, Voltaire și Heidegger aparțin aceleiași tradiții: protocatolice.

1 *Ibid.*

2 Așa cum am încercat să o fac în altă parte (*Spectrele lui Marx, op. cit., p. 49 sq.*), aş propune să gândim condiția justiției din perspectiva unei fărâmițări, din perspectiva posibilității mereu tefere, mereu de salvat, a acestui secret al disocierii, și nu în strângerea-laolaltă (*Versammtung*) către care o deplasează Heidegger, în preocuparea sa, fără îndoială justificată, până într-un anumit punct, de a sustrage *Dike* autorității acelei *jus* și reprezentărilor etico-juridice mai târzii.

POST-SCRIPTUM

Cripte...

27. [...] Religia? Aici și acum, azi, poate că ar trebui, dacă e să *vorbim* despre religie, să încercăm să o gândim pe ea *însăși* sau să ne consacram acestei gândiri. Fără îndoială însă, trebuie să încercăm înainte de toate să o *exprimăm* și să ne *pronunțăm* cu privire la ea cu rigoarea cerută, altfel spus cu reținere, pudoare, respect sau

fervoare, într-un cuvânt cu scrupulul (*religio*) pe care îl solicită cel puțin ceea ce este sau pretinde a fi, în esența sa, o religie. Așa cum o indică numele său, ar trebui să vorbim despre această esență cu o anume religiozitate, am fi deja tentați să conchidem. Pentru a nu introduce nimic străin, lăsând-o astfel să fie ceea ce este: neatinsă, teafără, *nevătămată*. Nevătămată tocmai în experiența nevătămatului la care a aspirat. Iar nevătămatul nu e oare lucrul însuși al religiei?

1 *Indemnis*: ceea ce nu a suferit daună sau prejudiciu, *damnum*; acest ultim cuvânt va fi dat în franceză „dam” (au *grand dam*) și provine din *dați-no-m*, înrudit cu *daps*, *dapis*, anume cu sacrificiul oferit zeilor în chip de compensare rituală. Am putea vorbi în acest din urmă caz de *indemnizare* și ne vom folosi ici și colo de acest cuvânt pentru a desemna deopotrivă procesul de compensare și restituirea, uneori sacrificială, care reconstituie puritatea neatinsă, integritatea teafără și nevătămată, o neprihănire și o proprietate nevătămate. În definitiv, e tocmai ceea ce spune cuvântul „nevătămat” („îndemne”): ceea ce este pur, necontaminat, neatins, sacru sau sfânt înaintea oricărei profanări, vătămări, înjosiri, leziuni. El a fost adesea ales pentru a-l traduce pe *heilig* („sacru, teafăr și nevătămat, neatins”) așa cum îl folosește Heidegger. Cum cuvântul *heilig* se va afla în centrul acestor reflecții, trebuia așadar să limpezim de pe acum modul în care vom întrebuința cuvintele „nevătămat”, „nevătămare”, „indemnizare. Le vom adăuga în cele ce urmează, și aceasta cu regularitate, cuvintele „imun”, „imunitate”, „imunizare” și mai ales „auto-imunitate”.

Ba dimpotrivă - va spune celălalt. Nu am vorbi *despre* ea, dacă am vorbi *în numele ei*, dacă ne-am mulțumi să *reflectăm* religia, în mod specular, în mod religios. De altfel, ar mai spune un altul, sau același, oare nu este dintotdeauna ruptura de religie, fie numai pentru a suspenda o clipă apartenența religioasă, izvorul însuși al credinței celei mai autentice sau al sacralității celei mai

originare? În orice caz, ar trebui ținut seama, dacă e cu putință într-un chip areligios, chiar nereligios, și de ceea ce poate fi în prezent religia și de ceea ce se *spune* și se face, în lume, în istorie, *în numele său*. Atunci când religia nu-și mai poate nici reflecta și, uneori, nici asuma sau purta numele. Și n-ar trebui să spunem cu prea multă ușurință, oarecum în treacăt, „în ziua de astăzi”, „în clipa de față” și „în lume”, „în istorie”, uitând astfel ceea ce survine *aici*, revenindu-ne sau surprinzându-ne încă în numele de religie, și chiar în numele religiei. Ceea ce *ni se întâmplă aici* privește tocmai experiența și interpretarea radicală a ceea ce toate aceste cuvinte sunt menite să însemne: unitatea unei „lumi” și a unei „ființe-în-lume”, conceptul de lume sau de istorie în tradiția sa occidentală (creștină sau greco-creștină, până la Kant, Hegel, Husserl, Heidegger), precum și a *zilei* și a *prezentului*. (Mult mai târziu ar trebui să ajungem să comparăm aceste două motive, la fel de enigmatice: *prezența* nevătămată a prezentului, pe de o parte, și *crezul* credinței [*croyance*], pe de altă parte; sau încă: sacrosanctul, ceea ce este teafăr și nevătămat, pe de o parte, și credința [*foi*], credibilitatea sau creditul acordat celuilalt, pe de altă parte.) Precum cele de odinioară, noile „războaie religioase” se dezlănțuie pe suprafața omenească a pământului (care nu este lumea) și luptă chiar și astăzi pentru a controla cerul *din degete și din ochi*: sistem digital și vizualizare panoptică virtual imediată, „spațiu aerian”, sateliți de telecomunicație, autostrăzi informaționale, concentrare a puterilor capital isto-mediatic, pe scurt, *cultură digitală*, *jet* și TV fără de care astăzi nu există nicio manifestare religioasă, de exemplu nicio vizită și nicio alocuțiune a Papei, nicio promovare organizată a cultelor iudaic, creștin sau musulman, fie că sunt sau nu „fundamentaliste”.¹ Astfel, războaiele religioase

1 Nu avem suficient loc pentru a enumera în această privință mai multe imagini și indicii, am putea spune icoane ale vremurilor noastre: *organizarea*, *concepția* (forțe generatoare, structuri și capitaluri) precum și

reprezentarea audiovizuală a fenomenelor culturale sau socio-religioase. Într-un „cyberspace” digitalizat, proteză peste proteză, o privire celestă, monstruoasă, bestială sau divină, ceva precum un ochi al CNN-ului veghează în permanență: asupra Ierusalimului și a celor „trei monoteisme ale sale, asupra multiplicității, a vitezei și amplitudinii fără precedent ale deplasărilor unui papă rupt din retorica televizuală (a cărui ultimă enciclopedică, *Evangelium vitae*, împotriva avortului și eutanasiei, pentru sacralitatea sau sfințenia *vieții tefere și nevătămate* – nevătămată, *heilig, holy* –, pentru reproducerea ei în iubirea conjugală – presupusă a fi, alături de celibatul preoților, singura *imunitate* împotriva virusului imuno-deficienței (HIV) –, este imediat difuzată, masiv „marketată” și disponibilă pe CD-ROM; se „cederomizează” până și semnele prezenței în misterul euharistiei); asupra pelerinajelor aeropurtate la Meca; asupra atâtor și atâtor miracole în direct (cel mai adesea vindecări – *healings* –, adică reîntoarceri ale ceea ce este nevătămat, *heilig, holy*, ale indemnizărilor) urmate de anunțuri publicitare transmise de pe un platou american de televiziune în fața a zece mii de persoane; asupra diplomației internaționale și televizuale a lui Dalai-Lama etc.

Ajustată atât de bine la scara și la evoluțiile demografiei mondiale, racordată atât de bine la puterile tehnostiințifice, economice și mediatice ale vremurilor noastre, capacitatea de *mărturie* a tuturor acestor fenomene este astfel intensificată într-un mod formidabil, și în același timp adunată în spațiul digitalizat, de către avionul supersonic sau de către antenele audiovizuale. Eterul religiei va fi fost dintotdeauna ospitalier cu o anumită virtualitate spectrală. Astăzi, la fel ca și sublimitatea cerului înstelat din străfundul inimilor noastre, religia „cedero-manizată”, „cyber-spațiată” este în egală măsură relansarea accelerată și hipercapitalizată a spectrelor fondatoare. Pe CD-ROM, traiectorii celeste de sateliți, *Set, TV, E-mail* sau *networks* pe *Internet*. Actual sau virtual universalizabilă, ultrainternaționalizabilă,

încarnată de noi „corporații” din ce în ce mai independente față de puterile statale (democratice sau nu, în fond, prea puțin contează, toate acestea sunt de revăzut, la fel ca și „mondialatinitatea” dreptului internațional în starea sa actuală, adică în pragul unui proces de transformare accelerată și imprevizibilă).

cyber-spațializate sau cyber-spajiate nu au altă miză decât această determinare a „lumii”, a „istoriei”, a „zilei” și a „prezentului”. Desigur, miza poate rămâne implicită, insuficient tematizată, prost articulată. Pe de altă parte, refulându-le, ea poate de asemenea disimula sau deplasa multe alte mize. Altfel spus, le poate înscrie, așa cum se întâmplă întotdeauna cu topica refulării, în alte locuri sau în alte sisteme; ceea ce presupune întotdeauna simptome și fantasmе, fără spectre (*phantasmata*) demne de cercetat. În ambele cazuri și potrivit ambelor logici, ar trebui să luăm în considerare în egală măsură orice miză *declarată* în radicalitatea ei cea mai mare și să ne întrebăm ce poate încrîpa în mod virtual profunzimea acestei radicalități, până la însăși rădăcina ei. Miza *declarată* pare deja nelimitată: ce înseamnă „lumea”, „ziua”, „prezentul” (așadar întreaga istorie, pământul, umanitatea omului, drepturile omului, drepturile bărbatului și ale femeii, organizarea politică și culturală a societății, diferența dintre om, zeu și animal, fenomenalitatea zilei, valoarea sau „nevătămarea” vieții, dreptul la viață, tratarea morții etc.)? Ce este prezentul, altfel spus: ce este istoria? Timpul? Ființa? Ființa în proprietatea sa (adică nevătămată, teafără, sacră, sfântă, *heilig, holy*)? Ce din sfințenie sau din sacralitate? E sau nu același lucru? Ce din divinitatea lui Dumnezeu? Cât sens putem conferi acestui *theion*? E oare modul potrivit de a pune întrebarea?

28. Religia? Cu *articol hotărât și la singular*? Poate, *poate* (va trebui să rămână întotdeauna cu puțință) că există *altceva*, de bună seamă, și alte interese (economice, politico-militare etc.) în spatele noilor „războaie religioase”, în spatele a ceea ce se înfățișează prin numele

de religie, dincolo de cei care se apără sau atacă în numele său, ucid, se ucid sau se ucid unii pe alții, și pentru aceasta invocă mize declarate, altfel spus numesc nevătămarea în plină zi. Invers, însă, dacă ceea ce *ni se întâmplă* astfel, așa cum spuneam, poartă adesea (nu întotdeauna) chipul a ceea ce e rău și foarte rău în formele inedite ale unui „război al religiilor” *atroce*, nici acesta nu-și spune întotdeauna numele. Căci nu e sigur dacă nu cumva, alături sau în fața celor mai spectaculare și mai barbare crime ale anumitor „integriste” (din prezent sau din trecut), alte forțe supraînarmate duc de asemenea „războaie religioase” nemărturisite. Oare războaiele sau „intervensiile” militare duse de Occidentul iudeo-creștin în numele unor cauze mai bune (a dreptului internațional, a democrației, a suveranității popoarelor, a națiunilor sau a statelor, chiar a imperativelor umanitare) nu sunt, într-o anumită măsură, tot niște războaie religioase? Ipoteza nu pare să fie neapărat dezonorantă, nici măcar foarte originală, decât în ochii celor care se grăbesc să creadă că aceste cauze drepte nu sunt doar seculare, ci și pure de orice religiozitate. Pentru a determina un război religios *ca atare*, ar trebui să avem certitudinea că putem delimita elementul religios. Ar trebui să avem certitudinea că putem distinge toate predicatele elementului religios (și, așa cum vom vedea, nu e ușor lucru, fiindcă există predicate din cel puțin *două* familii, două rădăcini sau două surse care se încrucișează, se grefează, se contaminează fără a se confunda vreodată; și tot pentru ca lucrurile să nu fie prea simple, una dintre cele două este tocmai pulsiunea nevătămăturii, a ceea ce rămâne alergic la contaminare, *tea/ar în sine însuși, în chip autoimun*). Ar trebui disociate trăsăturile esențiale ale elementului religios ca atare de cele care întemeiază, de pildă, conceptele de etică, de juridic, de politic sau de economic. Or, nimic nu e mai problematic decât o astfel de disociere. Conceptele fundamentale care adesea ne permit să izolăm sau să *pretindem* că izolăm *politicul*, pentru a ne limita doar la această circumscriere, rămân religioase sau în

orice caz teologico-politice. Iată un singur exemplu. Într-una din cele mai riguroase încercări de a izola sfera politicului în puritatea sa (menită mai ales să o separe de economic și de religios), pentru a identifica politicul și dușmanul politic în războaiele religioase, precum cruciadele, Carl Schmitt trebuia să admită că, în definitiv, categoriile aparent cele mai pur politice la care făcuse recurs erau produsul unei secularizări sau al unei moșteniri teologico-politice. Iar atunci când denunța „depolitizarea” în curs sau procesul de neutralizare a politicului, o făcea explicit în raport cu un drept european care rămânea fără îndoială în ochii săi indisociabil de felul în care „noi” gândim politicul. Chiar presupunând că acceptăm aceste premise, formele inedite ale actualelor războaie religioase ar putea implica în egală măsură contestări radicale ale proiectului nostru de delimitare a politicului. Ele ar fi atunci un răspuns la faptul că ideea noastră de democrație, de exemplu, cu toate conceptele sale juridice, etice și politice asociate, cel de stat suveran, de subiect-cetățean, de spațiu public și de spațiu privat, comportă încă ceva religios, ea fiind în realitate moștenitoarea unui rădăcini religioase determinate.

1 Chiar fără a mai vorbi despre alte dificultăți și despre ale obiecții posibile la teoria schmittiană a politicului și deci și a religiei. Îmi permit să trimit aici la *Politiques de l'amitie*, Paris, Editions Galilee, 1994.

Prin urmare, în ciuda urgențelor etice și politice care nu ar lăsa răspunsul să aștepte, nu vom reflecta așadar asupra numelui latin de „religie” pentru a oferi un exercițiu de școală, o introducere filologică sau un lux etimologic, pe scurt un alibi menit să suspende judecata și decizia, în cel mai bun caz pentru a oferi o altă *epokhe*.

29. Religia? Răspuns: „Religia este răspunsul”. Oare nu înseamnă asta că, pentru început, ar trebui poate să ne angajăm să răspundem? Mai trebuie să știm ce înseamnă a *răspunde* și astfel ce înseamnă *responsabilitate*. Mai trebuie să știm ce înseamnă toate acestea – și să credem în ele. Într-adevăr, nu există răspuns fără principiu de

responsabilitate: trebuie să răspundem celuilalt, în fața celuilalt și față în față cu noi înșine. Și nu există responsabilitate fără *credință jurată*, fără chezășie, fără legământ, fără un anumit *sacramentum* sau *jus jurandum*. Chiar înainte de a înfățișa istoria semantică a mărturiei, a legământului, a credinței jurate (genealogie și interpretare indispensabile pentru oricine ar vrea să gândească religia în formele sale proprii sau secularizate), chiar înainte de a aminti că întotdeauna e implicat un anume „promit adevărul” și un anume „mă angajez să spun adevărul în fața celuilalt de îndată ce mă adresez, fie chiar – și poate mai ales – pentru a călca jurământul”, trebuie să luăm act de faptul că *VORBIM DEJA ÎN LATINĂ*. Remarcăm acest lucru pentru a aminti faptul că lumea de azi vorbește latină (cel mai adesea prin anglo-americană) atunci când se întemeiază pe *numele* de *religie*. Presupusă a fi la originea oricărei adresări, venind chiar de la celălalt pe *adresa sa*, miza oricărei făgăduințe făcute sub jurământ nu poate, luându-l de îndată pe Dumnezeu de martor, să nu-l fi generat pe Dumnezeu, dacă putem spune astfel, într-un mod aproape mașinal. *A priori* ineluctabil, o pogorâre a lui Dumnezeu ex *machina* pare să pună în scenă o mașină transcendentă a adresării. Vom fi început astfel prin a afirma, retrospectiv, dreptul absolut al întâiului născut care aparține unui Unu nenăscut. Întrucât, luându-l pe Dumnezeu de martor, chiar și atunci când nu e numit în chezășia celei mai „laice” dintre învoieli, legământul nu poate să nu-l producă, să-l invoce sau să-l convoace ca și cum ar fi deja prezent, așadar negenerat și de negenerat, înaintea ființei înseși: improductibil. Și absent de la locul lui. Producere și reproducere a improductibilului absent de la locul lui. Totul începe cu prezența acestei absențe. „Morțile lui Dumnezeu”, de dinaintea creștinismului, din sânul lui și de dincolo de el, nu sunt decât figuri și peripeții ale acestui fapt. Ceea ce e de negenerat astfel regenerat este locul gol. Fără Dumnezeu nu există martor absolut. Nu există martor absolut pe care să-l luăm de martor în mărturie, însă, odată cu Dumnezeu, cu un Dumnezeu

prezent, odată cu existența unui terț (*terstis, testis*) absolut, orice atestare devine zadarnică, fără însemnătate sau secundară. Atestarea, adică și testamentul. În irezistibila luare de martor, Dumnezeu ar rămâne atunci un *nume al martorului*, ar fi *chemat* ca martor, *numit* astfel, chiar dacă uneori numitul acestui nume rămâne impronunțabil, indeterminabil și, în definitiv, de nenumit în chiar numele său; și aceasta chiar dacă el trebuie să rămână absent, inexistent și, mai ales, în toate sensurile acestui cuvânt, improductibil. Dumnezeu: martorul ca „de numit de nenumit”, martor prezent absent al oricărui legământ sau al oricărei chezășii cu putință. Presupunând, *concesso non dat-o*, că religia ar avea cea mai firavă legătură cu ceea ce noi numim astfel Dumnezeu, ea ar aparține nu doar istoriei generale a numirii ei, datorită numelui său de *religio*, și unei istorii a sacrament-ului și a testimonium-ului. Religia ar fi această istorie, s-ar confunda cu ea. Pe vaporul care ne ducea de la Napoli la Capri, îmi spuneam că urma să încep prin a aminti acest fel de evidență prea luminoasă, însă n-am îndrăznit. Îmi mai spuneam în sinea mea că ar însemna să fim orbi în fața fenomenului numit „religie” sau a fenomenului numit „reîntoarcerea religiei” *în ziua de azi* dacă vom continua să opunem la fel de naiv Rațiunea și Religia, Critica sau Știința și Religia, Modernitatea tehnosciențifică și Religia. Presupunând că ar fi vorba de înțelegere, vom înțelege oare ceva din „ceea-ce-se-ntâmplă-azi-în-lume-cu-religia” (și de ce „în lume”? Ce este „lumea”? Ce înseamnă această presuposiție? etc.) dacă vom continua să credem în această opoziție, chiar în această incompatibilitate, altfel spus dacă rămânem într-o *anumită* tradiție a Luminilor, care e doar una din multiplele Lumini ale ultimelor trei secole (și care nu e tradiția acelei *Aufklärung* a cărei forță critică e profund înrădăcinată în Reformă), această lumină a Luminilor franceze, care străbate ca o rază, o singură rază, o *anumită* vigilență critică și antireligioasă, anti-iudeo-creștino-islamică, o *anumită* filiație „Voltaire-Feuerbach-Marx-Nietzsche-Freud (și chiar și) Heidegger”?

Dincolo de această opoziție și de moștenirea sa determinată (de altfel la fel de bine reprezentată și de cealaltă parte, de partea autorității religioase), am putea încerca să „înțelegem” în ce fel dezvoltarea imperturbabilă și interminabilă a rațiunii critice și tehnostiințifice, departe de a se opune religiei, o poartă, o susține și o presupune. Va trebui demonstrat, și nu va fi simplu, faptul că religia și rațiunea au aceeași sursă. (Asociem aici rațiunea filosofiei și științei în forma tehnostiinței, în forma istoriei critice a producerii cunoașterii, a cunoașterii *ca* producere, pricepere și intervenție la distanță, teletehnostiință întotdeauna performantă și performativă prin esență etc.) Religia și rațiunea se dezvoltă împreună, plecând de la această resursă comună: chezașia testimonială a oricărui performativ, care ne angajează să răspundem deopotrivă *în fața* celuilalt și de performativitatea performantă a tehnostiinței. Aceeași sursă unică se divizează în mod mașinal, automat, și se opune reactiv ei înseși: de unde cele două surse într-una singură. Această reactivitate este un proces de *indemnizare sacrificială*, ea încearcă să restaureze nevătămatul (*heilig*) pe care tot ea îl amenință. Și tot ea este și posibilitatea lui doi, a lui $n + 1$, care e și posibilitatea lui *deus ex machina testimonial*. Cât despre *răspuns*, acesta e sau... său. Sau s-ar adresa celuilalt absolut ca atare, cu o adresare auzită, ascultată, respectată în fidelitate și responsabilitate; sau replică, ripostează, compensează și se *indemnizează* în războiul resentimentului și al reactivității. Unul din cele două răspunsuri trebuie întotdeauna să-l poată contamina pe celălalt. Nu vom putea vreodată dovedi că e unul sau celălalt, niciodată într-un act de judecată determinant, teoretic sau cognitiv. Acesta ar putea fi locul și responsabilitatea a ceea ce se numește credință [croyance], credibilitate sau fidelitate, fiduciarul, insistența credinței [foi].

30. Dar iată că *vorbim de ia în latină*. Pentru întâlnirea de la Capri, „tema” pe care am crezut că trebuie

să o propun, religia, a fost numită în latină, să nu uităm nicio clipă acest lucru. Or, nu cumva se confundă „chestiunea acestei *religio*”, pur și simplu, dacă putem spune astfel, cu chestiunea elementului latin? Prin aceasta ar trebui să înțelegem, dincolo de o „chestiune de limbă și de cultură”, straniul fenomen al latinității și al mondializării sale. Să nu vorbim aici de universalitate, și nici măcar despre o idee de universalitate, ci doar despre un proces de universalizare finită, dar enigmatică. Rar este cercetat acest proces în dimensiunea sa geopolitică și etico-juridică, tocmai acolo unde o atare putere este continuată, desfășurată, relansată în moștenirea sa *paradoxală* de către hegemonia mondială și încă irezistibilă a unei „limbi”, adică în egală măsură a unei culturi parțial non-latine, anglo-americană. Pentru tot ce e legat mai ales de religie, pentru cine vorbește despre „religie”, pentru cine ține un discurs religios sau despre religie, anglo-americană rămâne latină. Religia [*religion*] circulă prin lume, am putea spune, ca un *cuvânt englezesc* care ar fi făcut o oprire la Roma și un ocol prin Statele Unite. Dincolo de figurile sale strict capitaliste sau politico-militare, o apropiere hiperimperialistă este în curs de desfășurare de secole bune. Ea se impune într-un mod deosebit de sensibil în aparatul conceptual al dreptului internațional și al retoricii politice mondiale. Pretutindeni unde domină, acest dispozitiv se articulează pe un discurs asupra religiei. Prin urmare, numim astăzi „religii” cu seninătate (și cu violență), o mulțime de lucruri care au fost întotdeauna și care rămân străine de ceea ce acest cuvânt numește în istoria sa. Aceeași remarcă se impune cu privire la o mulțime de alte cuvinte, cu privire la tot „vocabularul religios”: „cult”, „credință” [*foi*], „credință” [*croyance*], „sacru”, „sfânt”, „teafăr”, „nevătătmă” (*heilig, holy* etc). Însă, printr-o ineluctabilă contagiune, nicio celulă semantică nu poate rămâne străină, nu mai îndrăznesc să spun „teafără și nevătătmă”, „nevătătmă”, în acest proces aparent nemărginit. *Mondialatinizare* (în mod esențial creștină, de bună seamă) - acest cuvânt

numește un eveniment unic în cazul căruia orice metalimbaj pare inaccesibil, deși acesta rămâne aici de primă necesitate. Căci, deși nu-i mai percepem limitele, știm în același timp că această mondializare este finită și doar proiectată. Este vorba despre o *latinizare* și, mai degrabă decât despre o mondialitate, este vorba despre o mondializare răsuflată, oricât de irecuzabilă și de imperială ar fi încă. Ce să credem despre această răsuflare? Dacă viitorul și-o rezervă sau dacă îi este rezervat, asta nu știm și, prin definiție, nu putem să o știm. Însă pe fondul acestei necunoașteri, această răsuflare respiră azi eterul lumii. Unii respiră mai bine decât alții, iar unii se sufocă. Războiul religiilor se desfășoară în elementul său, dar și sub un strat protector care amenință să se fisureze. Coextensivitatea acestor două probleme (religia și latinizarea mondializantă) își imprimă dimensiunea asupra a ceea ce nu ar putea, prin urmare, să se lase redus la o chestiune de limbă, de cultură, de semantică, fără îndoială, nici măcar de antropologie sau de istorie. Și dacă *religio* ar rămâne intraductibil? Nu există *religio* fără *sacramentum*, fără legământ și fără făgăduința de a mărturisi adevărul într-un adevăr, adică de a rosti adevărul: altfel spus, pentru început, nu există religie fără făgăduința de a-și ține făgăduința de a rosti adevărul făgăduind a-l rosti, de a ține făgăduința de a rosti adevărul – de a-l fi rostit deja! – în chiar actul făgăduirii. De a fi rostit deja această *veritas*, în latină, și așadar de a o considera ca deja rostită. Evenimentul ce va veni a avut deja loc. Făgăduința se făgăduiește, ea s-a făgăduit *deja*, iată credința jurată, și deci răspunsul. *Religio* ar începe aici.

31. Și dacă *religio* AR rămâne intraductibil? Și dacă această întrebare și, a *fortiori*, răspunsul pe care îl solicită, ne înscrie într-un idiom a cărui traducere rămâne problematică? Ce înseamnă a răspunde? Înseamnă a jura – credință: *respondere, antworten, answer, swear (swaran)*: „față de gol. *swaran* [care a dat *schworen beschworen*, „a jura”, „a conjura”, „a implora” etc], „a jura, a pronunța

cuvinte solemne”: e aproape literal *re-pondere*”!

„Aproape literal...” – spune Benveniste. Ca întotdeauna, recursul la cunoaștere este ispita însăși. Cunoașterea este *ispita*, dar într-un sens ceva mai deosebit decât s-ar crede din referința obișnuită (cel puțin obișnuită) la Necuratul sau la păcatul originar. Ispita de a cunoaște, ispita cunoașterii înseamnă a crede că știm

1 E. Benveniste, *Le vocabulaire... op. cit.*, p. 215, articolul „La libation, 1: *sponsio*”.

nu doar ceea ce știm (ceea ce nu e foarte grav), ci și ce este cunoașterea, și faptul că s-a dezlegat, în mod structural, de actul de a crede sau de CREDINȚĂ – de fiduciar sau de credibilitate. Ispita de a crede în cunoaștere, aflată aici sub înalta oblăduire a lui Benveniste, nu ar putea să nu trezească o anumită teamă și o anumită cutremurare. În fața a ce? în fața unei științe recunoscute, fără îndoială, și legitime și respectabile, dar și în fața fermității cu care, asumându-și fără cutremurare această autoritate, Benveniste (de exemplu) vântură tăișul distincției sigure. De pildă, între sensul *propriu* și altul său, sensul *literal* și altul său, de parcă *însuși lucrul* despre care e vorba aici (de exemplu răspunsul, responsabilitatea sau religia etc.) nu s-ar naște, în chip aproape automat, mașinal sau mecanic, din ezitarea, indecizia și marginile dintre cei doi termeni astfel asigurați. *Scrupul*, ezitare, indecizie, reținere (așadar pudoare, respect, *oprire* în fața a ceea ce trebuie să rămână sacru, sfânt sau teafăr: nevătămat, imun) au același sens ca și *religio*. E tocmai sensul pe care Benveniste crede că trebuie să-l rețină prin referirea la „utilizările proprii și constante” ale cuvântului în epoca clasică.¹ Să cităm totuși o pagină din Benveniste subliniind cuvintele „propriu”, „literalmente”, un „aproape literalmente” care ne lasă visători și, în sfârșit, ceea ce spune „dispărutul” și „esențialul” care „rămâne”. Ceea ce subliniem situează în ochii noștri prăpăstiile deasupra cărora un mare savant înaintează cu pași liniștiți, ca și cum ar ști despre ce vorbește, dar mărturisind în egală măsură că, în fond, nu știe mare lucru. Iar acest lucru se

petrece, vedem bine, în derivarea enigmatică a latinei, „în preistoria elinei și latinei”. Acest lucru *trece* în ceea ce nu mai știm să izolăm în forma unui *vocabular religios*, în speță în raportul cu dreptul la religie, în experiența făgăduinței sau a ofrandei indemnizante, a unei rostiri care angajează un viitor în

1 *Ibid.*, pp. 269 - 270. De exemplu: „De aici provine expresia *religio est*, «a avea scrupule» [...]. Întrebuințarea este constantă în epoca clasică. [...] Una peste alta, *religio este o* ezitare care reține, un scrupul care împiedică, și nu un sentiment care dirijează o acțiune sau care incită la practicarea cultului. Ni se pare că acest sens, demonstrat fără urmă de ambiguitate prin utilizarea sa veche, impune o singură interpretare pentru *religio*: *aceea* pe care o dă Cicero punând în legătură *religio* cu *legere*”.

prezent, dar cu privire la un eveniment trecut: „Îți promit că a sosit”. Cine a sosit? Cine - în ocurență? Un fiu, al tău. Cât de frumos este exemplul. Întreaga religie:

Odată cu *spondeo*, trebuie să luăm în considerare și pe *re-spondeo*. Sensul propriu al lui *respondeo* și relația cu *spondeo* provin *literalmente* dintr-un dialog al lui Plaut (*Captiui*, 899). Parazitul Ergasiliu îi aduce o veste bună lui Hegion: fiul său, dispărut de multă vreme, urmează să se întoarcă. Hegion îi *promite* lui Ergasiliu să-l hrănească în fiecare zi, *dacă spune adevărul*. Iar acesta *promite* la rândul lui:

898 [...] *sponden tu stud?*

— *Spondeo*.

899 *At ego tuum tibi aduenisse filium respondeo*.

„*Promiți - Promit*.”

— Iar eu îți *promit* în ceea ce mă privește că fiul tău a sosit”.

Acest dialog e construit pe o formulă juridică: o *sponsio* a unuia, o *re-sponsio* a celuilalt, forme ale unei securități de acum înainte reciproce: „Îți garantez, în schimb, că fiul tău a sosit într-adevăr”.

Din această garanție schimbată (*cf.* expresia noastră a *răspunde de...*) se naște sensul, deja bine stabilit în

latină, al lui „a răspunde”. *Respondeo, responsum*, se spune despre tălmăcitorii zeilor, despre preoți, în special despre haruspicii care în schimbul ofrandei dau făgăduința, în schimbul cadoului – securitatea; e „răspunsul” unui oracol, al unui preot. Acest fapt explică o accepție juridică a verbului: *respondere de iure* – „a da o consultație de drept”, juristul, cu competența sa, garantează valoarea părerii pe care o formulează.

Să punem în lumină o expresie simetrică în germanică: engl. veche *and-swaru* „răspuns” (engl. *answer* „a răspunde”), față de gol. *swaran* „a jura, a pronunța cuvinte solemne”: e *aproape literal re-spondere*”.

În acest fel putem preciza, în preistoria elinei și a latinei, semnificația unui termen *deosebit de important al vocabularului religios* și valoarea care e atribuită rădăcinii spendalături de alte verbe care indică în general ofranda.

În latină, o mare parte a semnificației primitive a dispărut, însă rămâne esențialul și acesta determină pe de o parte noțiunea juridică de *sponsio* și, pe de altă parte, legătura cu conceptul grecesc de *sponde*.

1 *Ibid.*, pp. 214 - 215. **Benveniste subliniază doar cuvintele străine și expresia» a răspunde de”.**

32. Însă religia nu urmează cu necesitate mișcarea CREDINȚEI, tot așa cum aceasta nu se precipită către credința în Dumnezeu. Căci, dacă noțiunea de „religie” implică o instituție separabilă, identificabilă, posibil de circumscris, legată în litera sa de *jus romană*, raportul său esențial cu credința și cu Dumnezeu nu e de la sine înțeles. Or, ce numim, de fapt, atunci când vorbim, noi, europenii, într-un mod atât de obișnuit și de confuz astăzi despre o „reîntoarcere a dimensiunii religioase”? La ce ne referim? „Dimensiunea religioasă”, religiozitatea, pe care o asociem în mod vag cu experiența sacralității a ceea ce e divin, sfânt, teafăr sau nevătămat (*heilig, holy*), aceasta să fie oare religia? În ce fel și în ce măsură e angajată o „credință [foi] jurată” sau o credință [croyance]? Invers, orice credință jurată, orice credibilitate, crederea sau încrederea în general nu se înscriu oare în mod necesar

într-o „religie”, chiar dacă aceasta țese în ea două experiențe pe care în general le considerăm deopotrivă de religioase:

1) experiența *credinței* [*croyance*], pe de o parte (actul de a crede sau creditul, fiduciarul sau credibilul din actul de credință, fidelitatea, recursul la încrederea oarbă, testimonialul aflat întotdeauna dincolo de dovadă, de rațiunea demonstrativă, de intuiție), și

2) experiența nevătămatului, a *sacralității* sau a *sfîințeniei*, pe de altă parte?

Poate că trebuie să distingem aici între aceste două filoane (am putea spune la fel de bine două rădăcini sau două surse) ale religiosului. Le putem neîndoielnic asocia și putem analiza unele dintre eventualele lor co-implicații, însă ar trebui să nu confundăm sau să nu o reducem pe una la cealaltă, așa cum se întâmplă mai întotdeauna. În principiu, e posibil să sanctificăm, să sacralizăm nevătămatul sau să ne menținem în *prezența* sacrosanctului în multe feluri fără a pune în practică un act de credință [*croyance*], desigur, dacă fidelitate sau credință [*croyance*] sau credință [*foi*] înseamnă aici consimțământul în vederea mărturiei celui alt - a *celuilalt radical* inaccesibil în izvorul său absolut. Acolo unde oricine altcineva este cu totul altul. Invers, dacă religiosul ajunge dincolo de prezența a ceea ce s-ar oferi privirii, atingerii, dovedirii, acest consimțământ al crederii nu e în mod necesar și în sine sacralizant. (Ar trebui luată în considerare și interogată, pe de o parte, și o vom face altundeva, distincția propusă de Levinas între sacru și sfânt; pe de altă parte, necesitatea ca aceste două surse eterogene ale religiei să se întrepătrundă, dacă putem spune astfel, fără să se confunde, se pare, la același.)

33. Ne reuniserăm așadar la Capri noi, „Europenii”, aparținând unor limbi (italiană, spaniolă, germană, franceză) în care același cuvânt, *religie*, trebuia să însemne - așa voiam noi să credem - același lucru. Cât despre fiabilitatea acestui cuvânt, împărtășim prezumția noastră, în mare, cu Benveniste. Acesta pare într-adevăr în

măsură să recunoască și să izoleze, în articolul despre *sponsio* pe care îl evocam mai adineauri, ceea ce el numește „vocabularul religios”. Or, în această privință, totul rămâne problematic. Cum să articulăm și să facem să coopereze discursurile, să spunem mai degrabă, așa cum cu îndreptățire o precizăm în trecut, „practicile discursive” care încearcă să se măsoare cu întrebarea: „Ce este religia?”

„Ce este...?” – adică, pe de o parte, ce este religia în *esența* sa și, pe de a/tă parte, ce *este* ea (indicativ prezent) acum? Ce face ea, ce facem noi cu ea în prezent, astăzi, azi în lume? Tot atâtea moduri de a insinua, în fiecare din aceste cuvinte – *ființă, esență, prezent, lume* –, un răspuns la întrebare. Tot atâtea moduri de a impune răspunsul. De a-l preimpune sau de a-l prescrie ca religie. Căci iată poate o predefiniție: oricât de puțin am ști despre religie, știm cel puțin că ea este întotdeauna răspunsul și responsabilitatea prescrisă, că nu e aleasă în mod liber, printr-un act de pură și abstractă voință autonomă. Ea implică fără îndoială libertatea, voința și responsabilitatea, dar să încercăm să ne gândim la următorul aspect: voința și libertatea *fără autonomie*. Fie că este vorba despre sacralitate, despre sacrificialitate sau despre credință, celălalt face legea, legea este alta și se încredințează celuilalt. Oricui și celuilalt absolut.

Amintitele „practici discursive” ar răspunde mai multor tipuri de program:

1) Asigurarea unei proveniențe prin etimologii. Cea mai bună ilustrare a acestui tip de program pare să fie oferită de diferendul cu privire la cele *două surse* etimologice posibile ale cuvântului *religio*: a) *relegere*, de la *legere* („a culege, a strânge”): tradiție ciceroniană care se continuă până la W. Otto, J.-B. Hofmann, Benveniste; b) *religare*, de la *ligare* („a lega, a reînnoa”). Această tradiție ar merge de la Lactanțiu și Tertulian până la Kobbert, Ernout-Meillet, Pauly-Wissowa. Pe lângă faptul că etimologia nu face niciodată legea și nu dă de gândit decât cu condiția de a se lăsa gândită la rândul ei, vom încerca în

cele ce urmează să definim implicația sau încărcătura de sens *comună celor două surse* astfel deosebite. Poate că, dincolo de o simplă sinonimie, cele două surse semantice se întâlnesc. Se pare chiar că ele se repetă – nu departe de ceea ce ar fi în realitate originea repetiției, altfel spus, diviziunea aceluiași.

2) Căutarea unor filiații sau a unor genealogii istorico-se-mantice se pare că determină un câmp vast în care sensul cuvântului este supus încercării mutațiilor istorice și a structurilor instituționale: istorie și antropologie a religiilor, atât în stilul lui Nietzsche, de pildă, cât și în stilul lui Benveniste atunci când ia „instituțiile indo-europene” drept „martori” ai istoriei sensului sau ai unei etimologii – care în sine nu dovedește totuși nimic în privința întrebuițării efective a unui cuvânt.

3) Atentă mai întâi la efectele PRAGMATICE și funcționale, o analiză mai structurală, dar și mai politică, nu ar ezita să surprindă întrebuițări sau aplicații ale lexicului, acolo unde, în fața unor regularități noi, a unor recurențe inedite, a unor contexte fără precedent, discursul eliberează cuvintele și semnificațiile de orice memorie arhaică sau de orice presupusă origine.

Aceste trei luări de poziție par legitime, din diverse puncte de vedere. Însă chiar dacă răspund, așa cum cred eu, unor imperative irecuzabile, ipoteza mea provizorie (o formulez cu prudență și timiditate, cu atât mai mult cu cât nu o pot justifica îndeajuns în atât de puțin spațiu și timp) este că, aici, la Capri, ultimul tip ar trebui să domine. Acesta nu le-ar putea elimina pe celelalte; așa ceva ar duce la prea multe absurdități; însă ar trebui să privilegieze semnele a ceea ce singularizează *astăzi* în lume întrebuițarea cuvântului „religie” și experiența a ceea ce se raportează la acest cuvânt, „religia”, acolo unde nicio memorie și nicio istorie nu puteau să fie de-ajuns pentru a o anunța sau pentru a i se asemana, cel puțin la o primă vedere. A trebuit așadar să inventez o operațiune, o mașinărie discursivă, dacă vreți, a cărei economie să nu

facă doar dreptate, într-un spațiu-timp bine stabilit, acestor trei cerințe, fiecăruia dintre imperativele pe care le resimțim ca fiind irecuzabile, dar care să și ordoneze ierarhia și urgențele lor. Cu o anumită viteză, într-un ritm dat în limite strânte.

34. Etimologii, filiații, genealogii, pragmatici. Nu e cu putință să consacram aici toate analizele necesare unor distincții indispensabile însă foarte rar respectate sau practicate. Ele sunt în număr mare (religie / credință [*foi, croyance*]; religie / pietate; religie / cult; religie / teologie; religie / teiologie; religie / ontoteologie; sau încă religios / divin – muritor sau nemuritor; religios / sacru-teafăr-nevătămat-imun – *heilig, holy*). Însă, printre ele, înainte sau după ele, vom pune la încercare privilegiul aproape transcendental pe care credem că trebuie să-l acordăm distincției dintre pe de o parte, experiența credinței (credere, credibilitate, încredere, crez, crezare acordată *bunei credințe a celui alt radical* în experiența mărturiei) și, pe de altă parte, experiența sacralității, chiar a sfințeniei, a neatinsului teafăr și nevătămat (*heilig, holy*). Avem aici două surse sau două focare distincte. „Religia” întruchipează *elipsa* amândurora deopotrivă, pentru că ea cuprinde cele două focare, dar și pentru că uneori le trece sub tăcere ireductibila dualitate, tocmai în chip tainic și *reticent*.

În orice caz, istoria cuvântului „religie” ar trebui, în principiu, să interzică oricărui necreștin să numească „religie” (pentru a se putea recunoaște în ea) ceea ce „noi” desemnăm, identificăm și izolăm prin acest nume. De ce am făcut precizarea „necreștin”? Altfel spus, de ce conceptul de religie ar fi doar creștin? De ce, în orice caz, merită să fie pusă întrebarea și de ce ipoteza merită să fie luată în serios? Benveniste amintește și el faptul că nu există un termen indo-european „comun” pentru ceea ce noi numim „religie”. Indo-europenii nu concepeau „ca o instituție separată” ceea ce Benveniste numește „această realitate omniprezentă care este religia”. Și astăzi, pretutindeni unde nu este recunoscută o atare „instituție

separată”, cuvântul „religie” este inadecvat. Nu a existat aşadar întotdeauna, nu există întotdeauna şi pretutindeni, nu va exista aşadar întotdeauna şi pretutindeni („la oameni” sau în altă parte) *ceva*, un lucru *unul şi identificabil*, identic cu sine, pe care, religioşi sau nereligioşi, cu toţii am conveni să-l numim „religie”. Şi totuşi, ne spunem, TREBUIE TOTUŞI DAT UN RĂSPUNS. În interiorul rădăcinii latine, originea lui *religio* a fost tema unor contestaţii interminabile. Între două lecturi sau două lecţii, aşadar două provenienţe: pe de o parte, luând textele lui Cicero ca punct de sprijin, *relegere*, filiaţie semantică şi formală adevărată, pare-se: a reculege pentru a reveni şi pentru a reîncepe, de unde şi *religio*, atenţia scrupuloasă, respectul, răbdarea, chiar pudoarea sau smerenie - şi, pe de altă parte, (Lactanţiu şi Tertulian) *religare*, etimologie „inventată de creştini”, spune Benveniste¹, şi care pune

1) *Ibid.*, p. 265 *sq.* Vocabularul indo-european nu dispune de niciun „termen comun” pentru „religie” şi stă „în natura însăşi a acestei noţiuni de a nu se preta la o denumire unică şi constantă”. În mod corelativ, am avea ceva dificultăţi în a întâlni, ca atare, ceea ce, retrospectiv, am fi tentaţi să identifică sub acest nume, în speţă o realitate instituţională care să semene cu ceea ce numim „religie”. Am avea ceva dificultăţi în orice caz în a găsi ceva de genul acesta sub forma unei entităţi sociale separabile. Mai mult, atunci când Benveniste propune să fie studiaţi doar *doi termeni*, grec şi latin, care, spune el, „pot trece drept «echivalente» pentru «religie»”, trebuie să subliniem la rândul nostru două trăsături semnificative, două paradoxuri, chiar două scandaluri logice:

1) Benveniste propune aşadar un sens asigurat al cuvântului „religie”, fiindcă se vede îndreptăţit să caute „echivalente”. Or, mi se pare, el nu tematizează şi nu problematizează niciodată această precomprehensiune sau această presuposiţie. Nimic nu îngăduie nici măcar justificarea ipotezei potrivit căreia, în ochii lui, sensul „creştin” oferă aici referinţa călăuzitoare, fiindcă, o spune

chiar el, „interpretarea prin *religare* (legătură, obligație), [...] inventată de creștini [este] istoric falsă”.

2) Pe de altă parte, atunci când, după cuvântul grec *threskeia* („cult și smerenie, respectarea riturilor”, și mult mai târziu „religie”), Benveniste reține – acesta este celălalt termen al perechii – cuvântul *religio*, o face doar în calitate sa de „echivalent” (ceea ce nu ar putea să însemne identic) pentru „religie”. Ne găsim în fața situației paradoxale pe care o descrie foarte bine, la distanță de o pagină, dubla și derutanta modalitate în care Benveniste, deliberat sau nu, întrebuițează cuvântul „echivalent” – pe care îl vom sublinia aici așadar:

a) „Vom reține doar doi termeni [*threskeia* și *religio*] care, unul în greacă și celălalt în latină, pot fi considerați drept *echivalente* pentru «religie» „(p. 206). Iată așadar două cuvinte care pot trece, în definitiv, drept *echivalente* ale unuia dintre ele! Despre care, la rândul său, se spune pe pagina următoare, că nu are niciun echivalent în lume, sau cel puțin în „limbile occidentale”, ceea ce l-ar face „infinnit mai important în toate privințele”!

b) „Ajungem acum la cel de-al doilea termen, infinit mai important în toate privințele: acesta este latinul *religio*, care rămâne, în toate limbile occidentale, cuvântul unic și constant, cel pentru care niciun *echivalent* sau substitut nu s-a putut vreodată impune” (p. 267; sublinierea noastră, J.D.). Ceea ce Benveniste înțelege să identifice pentru acest cuvânt care, în definitiv, este un echivalent (printre altele, însă el însuși fără echivalent!) pentru ceea ce nu poate fi desemnat decât prin el însuși, adică printr-un echivalent fără echivalent, sunt un „sens propriu” (atestat de Cicero) și niște „întrebuițări proprii și constante” (p. 269, p. 272).

Să nu fie, în fond, cea mai puțin nepotrivită definiție a religiei? În orice caz, ceea ce desemnează inconsecvența logică sau formală a lui Benveniste în acest punct e poate reflecția cea mai fidelă, chiar simptomul cel mai teatral a ceea ce s-a petrecut de fapt în „istoria umanității”, pe care noi o numim aici „mondialatinizarea” „religiei”.

religia în legătură tocmai cu *legătura*, cu obligația, cu ligamentul, așadar cu îndatorirea și deci cu datoria etc, între oameni sau între om și Dumnezeu. Într-un cu totul alt loc, pe o cu totul altă temă, e vorba tot despre o divizare a sursei și a sensului (și încă nu ne-am dezbărat de această dualizare). Această dezbatere asupra celor *două surse* etimologice, dar și „religioase” ale cuvântului *religio* este fără îndoială pasionantă (ea ține de Patimile înseși, de vreme ce una din cele două surse pare a fi creștină). Însă oricare i-ar fi interesul sau necesitatea, un asemenea diferend are pentru noi o importanță limitată. În primul rând, pentru că nimic nu se rezolvă la sursă, așa cum sugeram.¹ Apoi, cele două etimologii concurente se lasă aduse la același lucru și într-o anumită măsură la posibilitatea repetiției, care deopotrivă îl produce și îl confirmă pe același. În ambele cazuri (*re-legere* sau *re-ligare*) este vorba despre o legătură insistentă care se leagă mai întâi de ea însăși. Este vorba despre o strângere laolaltă, despre o restrângere laolaltă, despre o reculegere. Despre o rezistență sau despre o reacție la disjunctie. La alteritatea absolută. „A reculege” este de altfel traducerea propusă de Benveniste², care o explicitează astfel: „a relua în vederea unei noi alegeri, a reveni asupra unui demers anterior”, de unde sensul de „scrupul”, dar și cel de alegere, de lectură și de

1 A se vedea 33, 1 și 2, pp. 45 - 46.

2 E. Benveniste, *Le vocabulaire... op. cit.*, p. 271.

elecțiune, de inteligență, selectivitatea implicând întotdeauna o legătură cu colectivitatea și cu reculegerea. În cele din urmă, ar trebui poate să încercăm să surprindem trecerea dintre aceste diferite semnificații (*re-legere*, *re-ligare*, *re-spondeo* în cazul cărora Benveniste analizează ceea ce el mai numește, de altfel, și „relația” cu *spondeo*) în legătura cu sine, marcată de acest enigmatic „re”. Toate categoriile de care ne-am putea servi pentru a traduce sensul comun al acestui „re” par a fi nepotrivite, mai întâi pentru că ele par să re-introducă ceea ce rămâne să definim ca fiind deja definit în definiție. De exemplu,

prefăcându-ne că am cunoaște „sensul propriu”, așa cum spune Benveniste, al acestor cuvinte: repetiție, reluare, reînceput, reflecție, realegere, reculegere – pe scurt, religie, „scrupul”, răspuns și responsabilitate.

Orice poziție am lua în această dezbatere, întreaga problematică modernă (geo-teologico-politică) a „reîntoarcerii elementului religios” revine tot la elipsa acestui dublu focar latin. Cine nu recunoaște nici legitimitatea acestui dublu focar și nici prevalenta creștină care s-a impus la nivel mondial în interiorul amintitei latinități ar trebui să refuze premisele înseși ale acestei dezbateri.¹ Și în același timp ar trebui să încerce să *gândească* o situație în care, cum a mai fost cazul, nu va mai exista poate, așa cum nu a existat un „termen indo-european comun pentru «religie» 2”.

35. Or, TREBUIE TOTUȘI DAT UN RĂSPUNS. Și încă fără a aștepta. Fără a aștepta prea mult. La început, Maurizio Ferraris la *Lutetia*: „Trebuie, îmi spune, ne trebuie o temă pentru această întâlnire de la Capri”. Îi răspund pe nerăsuflăte, aproape fără să ezit, mașinal: „Religia”. De ce? De unde mi-a venit, și chiar așa, mașinal? O dată reținută tema, discuțiile s-au înfiripat – între două plimbări în miez de noapte înspre Faraglione care se vede în depărtare, între Vezuviu și Capri. (Jensen amintește de Faraglione, iar Gradiva va

E ceea ce neîndoielnic ar fi făcut Heidegger, de vreme ce în ochii lui pretinsa „reîntoarcere a religiei” nu ar fi decât insistența unei determinajii romane a. religiei”. Acesta ar merge mână-n mână cu un drept și cu un concept dominante de stat, ele însele inseparabile de „vârsta mașinilor”. (A se vedea *supra* 18, nota 2, p. 22.)

2 E. Benveniste, le *vocabulaire... op. cit.*, p. 265.

fi revenit poate, spectru de lumină, umbra fără umbră a ceasului amiezii, das *Mittagsgespenst*, mai frumoasă decât toate marile fantome ale insulei, mai „obișnuită” decât ele, așa cum spune chiar ea, „să fie moartă”, și încă de vreme îndelungată). Ar trebui așadar să justific *post festum* un răspuns la întrebarea: de ce am

numit dintr-odată, mașinal, „religia”? Iar această justificare ar fi astfel răspunsul de azi la întrebarea *privitoare la religie*. Privind religia din ziua de azi. Căci, de bună seamă, ar fi fost o nebunie, nu aş fi propus niciodată să se trateze despre religia *însăşi*, în general sau în esenţa sa, ci doar despre o întrebare neliniştită, de o grijă împărtăşită: „Ce se întâmplă în ziua de azi cu religia, cu ceea ce noi numim astfel? Despre ce este vorba? Despre ce este vorba şi de ce aceasta merge rău? Ce se ascunde sub acest vechi nume? Ce survine sau revine în lume, dintr-odată, sub această denumire?” Bineînţeles, această formă de întrebare nu poate fi separată de întrebarea fundamentală (asupra esenţei, asupra conceptului şi asupra istoriei religiei *înseşi* şi asupra a ceea ce se numeşte „religie”). Însă, după mine, abordarea ei ar fi trebuit să fie mai directă, globală, masivă şi imediată, spontană, fără apărare, aproape în stilul unui filosof obligat să trimită un scurt comunicat de presă. Răspunsul pe care i l-am dat aproape fără ezitare lui Ferraris îmi revenise probabil de foarte departe, răsunând dintr-o cavernă de alchimist, în străfundul căreia fusese cristalizat cuvântul. „Religie”, vocabulă dictată de nu se ştie ce sau cine: poate de toată lumea, prin lectura jurnalului televizat, pe un canal internaţional, de toată lumea aşa cum credem că o vedem, de starea lumii, de tot ce este aşa cum este (Dumnezeu, în definitiv sinonimul său, sau Istoria ca atare etc). În ziua de azi din nou, în ziua de azi în sfârşit, în ziua de azi altfel, marea întrebare pare a fi tot religia şi ceea ce unii se grăbesc să numească „reîntoarcerea” ei. Spunând lucrurile în felul acesta şi pentru a ne da impresia că ştim despre ce vorbim, ar însemna să începem prin a nu mai înţelege nimic: ca şi cum religia, problema religiei ar fi ceea ce se *întâmplă să revină*, ceea ce ar veni pe neaşteptate să surprindă ceea ce credem că am cunoaşte, omul, pământul, lumea, istoria, căzând astfel în rubrica antropologiei, a istoriei sau o oricărei alte forme de ştiinţă umană sau de filosofie, chiar de „filosofie a religiei”. O

primă eroare de evitat. E o eroare tipică și am putea da o mulțime de exemple. Dacă există o problemă a religiei, ea nu mai trebuie să fie o „întrebare-privitoare-la-religie” și niciun răspuns la această întrebare. Vom vedea de ce și în ce fel problema religiei este mai întâi întrebarea asupra întrebării. Asupra originii și a marginilor întrebării – precum și ale răspunsului. Pierdem așadar din vedere „lucrul” de îndată ce credem că îl luăm în stăpânire în cadrele unei discipline, ale unei cunoașteri sau ale unei filosofii. Or, în ciuda imposibilității sarcinii, ne este adresată o cerere: ar trebui ca acest discurs să fie ținut, făcut sau lăsat „să se țină” în câteva trăsături, într-un număr limitat de cuvinte. Economie de comandă editorială. Dar de ce au fost atunci zece porunci (din nou aceeași chestiune a numărului), înmulțite pe urmă cu atâtea și atâtea altele? Unde este aici justa elipsă pe care ni se prescrie să o exprimăm trecând-o sub tăcere? Unde este reticența? Și dacă elipsa, dacă figura tăcută și faptul de a „tăcea”, care caracterizează reticența, ar fi tocmai religia? Vom reveni mai târziu asupra acestui aspect. Ni se cere, în numele a mai multor editori *europeni*, să ne pronunțăm în câteva pagini asupra religiei, iar acest fapt nu pare azi monstruos, acolo unde un tratat serios asupra religiei ar necesita edificarea de noi biblioteci ale Franței și ale universului, chiar dacă, fără a crede că gândim din nou ceva, ne-am mulțumi să amintim, să arhivăm, să clasăm, să luăm act de memorie de ceea ce credem că știm.

Credință și cunoaștere: între a crede că știm și a ști să credem, alternativa nu este un simplu joc. Să alegem așadar, mi-am spus, o formă aproape aforistică așa cum alegem o mașină, cea mai puțin rea mașină de tratat *despre religie* într-un anumit număr de pagini: douăzeci și cinci sau ceva mai mult e ceea ce ni s-a oferit; și, să spunem, în mod arbitrar, pentru a descifra sau pentru a anagramatiza numărul douăzeci și cinci, cincizeci și două de secvențe foarte inegale, tot atâtea *cripte* risipite într-un câmp ne-identificat, totuși un câmp pe care îl abordăm deja, fie ca pe un deșert despre care nu se știe dacă este

sterp sau nu, fie ca pe un câmp de ruine și de mine și de puțuri și de cavouri și de cenotafe și de semințe împrăștiate; însă un câmp ne-identificat, nici măcar ca lume (istoria creștină a acestui cuvânt - „lume” - ne avertizează; lumea nu este nici universul, nici cosmosul, nici pământul).

36. La început, titlul va fi fost primul meu aforism. El contractează două titluri ale tradiției, încheie cu ele un contract. Ne angajăm să le deformăm, să le deplasăm dezvoltând, dacă nu negativul sau inconstientul lor, atunci cel puțin logica a ceea ce ele ar putea lăsa să se spună despre religie fără știrea voinței-lor-de-a-spune. La Capri, în deschiderea discuției, improvizând, vorbisem despre lumina și despre numele insulei (despre nevoia de a data, adică de a semna o întâlnire finită în spațiul și timpul ei, începând cu singularitatea unui loc, a unui loc latin: Capri nu este Delos, nici Patmos - nici Atena, nici Ierusalim, nici Roma.) Insistasem asupra luminii, asupra raportului oricărei religii cu focul și cu lumina. Există o lumină a revelației și o lumină a Luminilor. Lumina, phos, revelație, orient și origine a religiilor *noastre*, instantaneu fotografic, întrebare, cerere: în vederea Luminilor de azi și de mâine, în lumina altor Lumini (*Aufklärung, illuminismo, enlightenment*), CUM SĂ GÂNDIM RELIGIA în ziua de azi fără a ne rupe de tradiția filosofică? în „modernitatea” noastră, amintita tradiție este marcată într-un mod exemplar, ar trebui să arătăm de ce, în titluri funciar latine care denumesc religia. Mai întâi într-o carte a lui Kant, în epoca și în spiritul acestei *Aufklärung*, dacă nu ale Luminilor: *Religia în limitele simplei rațiuni* (1793) a fost de asemenea o carte despre răul radical (ce se întâmplă astăzi cu rațiunea și cu răul radical? și dacă „reîntoarcerea religiosului” nu ar fi fără legătură cu reîntoarcerea - modernă sau, hai fie de data asta, postmodernă - cel puțin a anumitor fenomene ale răului radical? oare răul radical distruge sau instituie posibilitatea religiei?). Apoi - cartea lui Bergson, acest mare iudeo-creștin, *Cele două surse ale moralei și religiei* (1932), între cele două războaie

mondiale și în ajunul unor evenimente despre care știm că nu știm cum să le gândim și față de care nicio religie, nicio instituție religioasă din lume nu a fost străină sau nu Le-a supraviețuit nevătămată, *imună, teafără și nevătămată*. Oare nu e vorba, în ambele cazuri – ca și astăzi – de faptul de a gândi religia, posibilitatea religiei și, așadar, posibilitatea reîntoarcerii sale interminabil ineluctabilă?

37. „SĂ GÂNDIM RELIGIA?” – spuneți. Ca și cum un asemenea proiect nu ar dizolva de la bun început întrebarea însăși. Dacă socotim că religia este propriu-zis de *gândit* și chiar dacă a gândi nu înseamnă nici a vedea, nici a cunoaște, nici a concepe, atunci o respectăm dintru început, iar chestiunea este, pe termen mai lung sau mai scurt, judecată. Deja vorbind despre aceste note ca despre o mașină, am fost din nou cuprins de o dorință de economie: dorință de a atrage, pentru a spune lucrurile pe scurt, celebra concluzie din Cele *două surse...* către un alt loc, un alt discurs, o altă miză argumentativă. Aceasta ar putea întotdeauna să fie, nu exclud acest fapt, o traducere deturnată, o formalizare puțin cam liberă. Ne aducem aminte de aceste ultime cuvinte: „[...] EFORTUL NECESAR CA SĂ SE ÎMPLINEASCĂ, CHIAR ȘI PE PLANETA NOASTRĂ REFRACTARĂ, FUNCȚIA ESENȚIALĂ A UNIVERSULUI, CARE ESTE O MAȘINĂ DE

Făcut zei”. Ce s-ar întâmpla dacă l-am pune pe Bergson să spună cu totul altceva decât ceea ce a crezut că vrea să spună când de fapt poate că, în secret, a lăsat să i se dicteze? Ce s-ar întâmpla dacă ar fi lăsat, oarecum împotriva lui, un loc sau un pasaj unui fel de *retractare* simptomatică, potrivit tocmai mișcării ezitării, a indeciziei și a scrupulului, a revenirii înapoi (*retractare*, spune Cicero pentru a defini actul sau ființa *religiosus*) în care constă poate *dubla sursă* – dubla sorginte sau dubla rădăcină – a acestei *religio*? Poate că am da atunci o formă de două ori *mecanică* acestei ipoteze. „Mecanică” ar fi aici de înțeles într-un sens oarecum „mistic”. Mistic sau secret pentru că derutant și contradictoriu, deopotrivă inaccesibil, dezrădăcinat și familiar, *unheimlich, uncanny*,

tocmai în măsura în care această mașinalitate, această automatizare ineluctabilă produce și re-produce ceea ce *în același timp smulge din și atașează* de familie (*heimisch, homely*), de familiar, de domestic, de propriu, de *oikos-ul* ecologicului și economicului, de *ethos*, de locul de adăstare. Această automati-citate aproape spontană, nereflectată precum un reflex, repetă iar și iar dubla mișcare de abstragere și de atragere care *în același timp smulge din și atașează* de țară, de idiom, de literal sau de tot ceea ce astăzi e adunat în mod confuz în termenul de „identitar”: în două cuvinte ceea ce deopotrivă ex-propriază și re-apropiază, dezrădăcinează și reîn rădăcinează, *ex-apropiază* potrivit unei logici pe care ar trebui să o formalizăm mai târziu, logica auto-indemnizării auto-imune.

Înainte de a vorbi atât de nonșalant de „reîntoarcerea elementului religios” trebuie într-adevăr explicate două lucruri într-unul. De fiecare dată e vorba de mașină, de telemașină:

1) Amintita „reîntoarcere a elementului religios”, în speță dezlănțuirea unui fenomen complex și supradeterminat, nu este o simplă *reîntoarcere*, căci mondialitatea și figurile sale (teletechno-media-științifice, capitaliste și politico-economice) rămân originale și fără precedent. Și nu este o reîntoarcere *simplică* a *elementului religios*, căci ea comportă, fiind una din cele două tendințe ale sale, o distrugere radicală a elementului religios (*stricto sensu*, elementul roman și etatic, precum și tot ceea ce încarnează politicul sau dreptul european cu care în definitiv intră în război toate „fundamentalismele” sau „integrismele” necreștine, bineînțeles, dar și unele forme ortodoxe, protestante sau chiar catolice). Ar mai trebui să spunem că, în fața lor, o altă afirmare autodis-trugătoare, aș îndrăzni să spun auto-imună, a religiei ar putea fi activă în toate proiectele „pacifiste” și ecumenice, „catolice” sau nu, care cheamă la fraternizarea universală, la împăcarea „oamenilor-fii ai aceluiași Dumnezeu” și mai ales atunci când acești frați aparțin tradiției monoteiste a religiilor

avraamice. Va fi întotdeauna dificil de sustras această mișcare de pace unui *dublu orizont* (fiindcă unul îl ascunde sau îl divizează pe celălalt):

a) Orizontul *kenotic* al morții lui Dumnezeu și al reimanentizării antropologice (drepturile omului și ale vieții umane înaintea oricărei datorii față de adevărul absolut și transcendent al angajamentului față de ordinea divină: un Avraam care ar refuza de acum înainte să-și mai jertfească fiul și care nici măcar nu s-ar mai gândi la ceea ce a fost dintotdeauna o nebunie). Când îi auzim pe reprezentanții oficiali ai ierarhiei religioase, începând cu reprezentantul cel mai mediatic și cel mai latino-mondial și cederomizat care există – Papa –, vorbind despre o asemenea reconciliere ecumenică, auzim de asemenea (nu numai, de bună seamă, dar auzim și acest lucru) vestirea sau amintirea unei „morți a lui Dumnezeu”. Uneori chiar avem impresia că Papa nu vorbește decât despre acest lucru – care vorbește prin gura lui. Și de faptul că o altă moarte a lui Dumnezeu vine să bântuie Patimile care îl însuflețesc. Unde este însă diferența? – veți spune. Într-adevăr.

b) Această declarație de pace, continuând războiul prin alte mijloace, poate de asemenea disimula un gest *pacificator*, în sensul cel mai european-colonial cu putință. În măsura în care vine de la Roma, așa cum adesea e cazul, el încearcă, mai întâi și mai întâi în Europa, să impună în mod insidios un discurs, o cultură, o politică și un drept, să le impună tuturor religiilor monoteiste, inclusiv religiilor creștine ne-catolice. Dincolo de frontierele Europei, se pune problema impunerii unei *mondialatinizări* în numele păcii, prin aceleași scheme și prin aceeași cultură juridico-teologico-politică. Mondialatinizarea devine de acum înainte european-anglo-amencană în idiomul său, așa cum spuneam. Sarcina pare cu atât mai urgentă și mai problematică (incalculabil calcul al religiei pentru timpul nostru), cu cât disproporția demografică nu va înceta de acum înainte să amenințe hegemonia externă, ceea ce nu-i lasă alte stratageme decât

internalizarea. Câmpul acestui război sau al acestei pacificări este de acum fără limite: toate religiile, centrele lor de autoritate, culturile religioase, statele, națiunile sau etniile pe care le reprezintă au desigur un acces inegal, însă adesea imediat și potențial nelimitat la aceeași piață mondială. Ei sunt deopotrivă producători, actori și consumatori curtați pe această piață mondială, când exploatare, când victime. Acesta este accesul la rețelele mondiale (transnaționale sau transstatale) de telecomunicare și de teletehnștiință. Prin urmare, religia însoțește și chiar precedă rațiunea critică și teletehnștiințifică și veghează asupra ei precum umbra sa. Religia este veghea ei, umbra luminii înseși, cheazăia credinței, exigența de credibilitate, experiența fiduciară presupuse de orice producere de cunoaștere împărtășită, performativitatea testimonială angajată în orice performanță tehnștiințifică precum și în întreaga economie capitalistă de care este indisociabilă.

2) Tocmai mișcarea aceasta, în care religia și rațiunea teletehnștiințifică în aspectul său cel mai critic sunt indisociabile, reacționează inevitabil *față de ea însăși*. Își secretă propriul antidot dar și propria sa putere de auto-imunitate. Ne aflăm aici într-un spațiu în care orice auto-protejare a ceea ce este nevătămat, sfânt, teafăr, sacru (*heilig, holy*) trebuie să se protejeze de propria sa protecție, de propria sa poliție, de propria sa putere de respingere, pe scurt de propriul său, adică de propria sa imunitate. Tocmai această înspăimântătoare dar fatală logică a *auto-imunității a ceea ce e nevătămat* va asocia întotdeauna Știința și Religia.

Pe de o parte, „luminile” criticii și ale rațiunii teletehnștiin-țifice nu pot decât să presupună credibilitatea. Ele trebuie să pună în practică o „credință” ireductibilă, aceea a unei „legături sociale” sau a unei „credințe jurate”, a unei mărturii („îți promit adevărul dincolo de orice dovadă și de orice demonstrație teoretică, crede-mă etc”), adică a unui performativ de promisiune activ până și în minciună sau în încălcarea jurământului și

fără de care nicio adresare către celălalt nu ar fi cu putință. Fără experiența performativă a acestui act elementar de credință nu ar exista nicio „legătură socială”, nicio adresare către celălalt și în general nicio performativitate: nici convenție, nici instituție, nici Constituție, nici stat suveran, nici lege și mai ales nici această performativitate structurală a performanței productive care leagă de la bun început cunoașterea comunității științifice de practică și știința de tehnică.

1 „Imun”-ul (*immunis*) este eliberat de sarcini, de serviciu, de impozite, de obligații (*munus*, rădăcină a comunului din comunitate). Această gratuitate sau această scutire au fost mai apoi transportate în domeniile dreptului constituțional sau internațional (imunitate parlamentară sau diplomatică); însă ea aparține în egală măsură și istoriei Bisericii Creștine și dreptului canonic; imunitatea templelor însemna de asemenea inviolabilitatea refugiului pe care unii îl puteau găsi aici (Voltaire se arăta indignat de această „imunitate a templelor” ca de un „exemplu revoltător” de „dispreț față de legi” și de „ambitie bisericească”); Urban VIII crease o Congregație a Imunității Bisericești: împotriva impozitelor și a serviciului militar, împotriva justiției comune (privilegiu numit *for*) și împotriva percheziției polițienești etc. Lexicul imunității și-a impus autoritatea cu precădere în domeniul biologiei. Reacția imunitară protejează /ndemn-itatea corpului propriu producând anticorpi contra antigenelor străine. Cât despre procesul de auto-imunizare, care ne interesează în mod cu totul special aici, el constă, pentru un organism viu, după cum știm, în a se proteja împotriva autoprotejării distrugând propriile sale mijloace de apărare imunitare. Cum fenomenul acestor anticorpi se întinde pe o vastă zonă a patologiei și, cum se face din ce în ce mai mult recurs la unele virtuți *pozitive* ale imuno-depresorilor meniți să limiteze mecanismele de respingere și să faciliteze tolerarea unor anumite grefe de organe, ne întemeiem pe această extindere și vom vorbi despre un fel de logică generală a auto-imunizării. Ea ni se pare

indispensabilă pentru gândirea raporturilor actuale dintre credință și cunoaștere, religie și știință, precum duplicitatea surselor în general.

Dacă aici spunem în mod regulat tehnostiință, nu e pentru a ceda unui stereotip contemporan, ci pentru a aminti că acum știm, mai clar ca niciodată, că actul științific este în întregime o intervenție practică și o performativitate tehnică în chiar energia esenței sale. Și astfel, actul științific acționează asupra legăturii, pune în practică distanțe și viteze. El delocalizează, îndepărtează și apropie, actualizează sau virtualizează, accelerează sau încetinește. Or, pretutindeni unde se dezvoltă această critică teletehnoștiințifică, ea pune în practică și confirmă creditul fiduciar al acestei credințe elementare care are cel puțin o esență sau o vocație religioasă (condiția elementară, mediul elementului religios dacă nu cumva chiar religia însăși). Spunem fiduciar, vorbim despre credit sau despre credibilitate pentru a sublinia faptul că acest act de credință elementară susține în același timp raționalitatea esențial economică și capitalistă a elementului teletehnoștiințific. Niciun calcul, nicio asigurare nu vor putea să reducă ultima consecință a acestui fapt, adică semnătura testimonială (a cărei teorie nu este neapărat o teorie a subiectului, a persoanei sau a sinelui, conștient sau inconștient). A lua act de acest lucru înseamnă a ne oferi mijlocul de a înțelege faptul că, în principiu, în ziua de azi, în sus-numita „reîntoarcere a elementului religios” nu există o incompatibilitate între, pe de o parte „fundamentalisme”, „integrisme” sau „politica” lor și, pe de altă parte, raționalitatea, adică fiduciaritatea teletehno-capitalisto-științifică, în toate dimensiunile sale mediatice și mondializante. Această raționalitate a amintitelor „fundamentalisme” poate fi și hiper critică1 fără măcar a da înapoi din

1 Stau mărturie anumite fenomene, cel puțin, ale „fundamentalismului” sau ale „integrismului”, îndeosebi în „islamism*”, care astăzi reprezintă exemplul cel mai puternic la scara demografiei mondiale. Cele mai evidente

caracteristici sunt prea cunoscute ca să mai insistăm asupra lor (fanatism, obscurantism, violență criminală, terorism, oprimarea femeilor etc). Se uită însă adesea faptul că, în special în legătura sa cu lumea arabă, și prin toate formele de brutală reactivitate imunitară și indemnizatoare împotriva unei modernități tehn-economice la care îl împiedică să se adapteze o lungă istorie, acest „islamism” dezvoltă în egală măsură o critică radicală a legăturii dintre democrația actua/ă, *în limitele sale, în conceptul său îi în puterea sa efective*, și piața și rațiunea teletehnoștiințifică dominantă pe această piață.

fața a ceea ce poate semăna cu o radicalizare deconstructivă a gestului critic. Qt despre fenomenele de ignoranță, de iraționalitate sau de „obscurantism” care sunt atât de des relevate sau denunțate, cu atâta ușurință și pe bună dreptate, din aceste „fundamentalisme” sau din aceste „integrisme”, ele sunt adesea niște reziduuri, efecte de suprafață, scorii reactive ale reactivității imunitare, indemnizante sau auto-imunitare. Ele maschează o structură profundă sau (și în același timp) o teamă de sine, o reacție tocmai împotriva a ceea ce e în legătură cu ele: dislocarea, exproprierea, delocalizarea, dezrădăcinarea, dezidiomatizarea și deposedarea (în toate dimensiunile sale, mai ales sexuală - *falică*) pe care mașina teletehnoștiințifică nu întârzie să le producă. Reactivitatea resentimentului opune această mișcare ei înseși și astfel o dizolvă. Ea se *indemnizează* astfel printr-o mișcare care e în același timp imunitară și auto-imună. Reacția la mașină este la fel de automată (și deci mașinală) ca și viața însăși. O atare sciziune internă, care deschide distanța, este în egală măsură „propriul” religiei, ceea ce apropie religia întru „propriu” (în măsura în care propriul este și *nevătămatul*: *heilig*, sfânt, sacru, teafăr, imun etc), ceea ce apropie indemnizarea religioasă în toate formele de proprietate, de la idiomul lingvistic în „litera” sa până la țărână și sânge, familie și națiune. Numai această reactivitate internă și imediată, în același timp imunitară și auto-imună, poate da seama de ceea ce vom numi

tăvălugul religios în fenomenul său dublu și contradictoriu. Cuvântul *tăvălug* ni se impune pentru a sugera această înțețire a unui talaz care își apropie tocmai lucrul căruia pare să i se opună înfășurându-se în el – și în același timp se lasă purtat, uneori în teroare și terorism, tocmai împotriva a ceea ce îl protejează, împotriva propriilor „anticorpi”. Aliindu-se astfel cu dușmanul, ospitalier cu antigenele, implicându-l pe celălalt în sine, tăvălugul crește și se *umflă* cu puterea adversă. Nu știm de pe țărmul cărei insule se ivește tăvălugul pe care credem că îl vedem venind, fără urmă de îndoială, în umflarea sa permanentă, spontană, irezistibil automatică. Însă credem că îl vedem în absența unui orizont. Nu mai suntem siguri dacă vedem și dacă există încă un viitor acolo unde îl vedem venind. Viitorul nu tolerează nici previziunea și nici providența. Așadar, „noi” suntem luați pe sus de acest tăvălug, prinși mai degrabă și surprinși de el – și tocmai în el am vrea să *gândim* – dacă ne mai putem folosi de acest cuvânt – religia.

Religia de azi se aliază așadar cu tehnosciența, la care reacționează din toate puterile. Ea *este*, pe de o parte, mondialatinizare; produce, se unește cu, exploatează capitalul și cunoașterea telematiizării: nici vizitele și nici spectacularizarea mondială a Papei, nici dimensiunile interstatale ale „afacerii Rushdie”, nici terorismul planetar nu ar fi cu putință, în acest ritm – și am putea înmulți la infinit indiciile.

Însă, pe de altă parte, religia reacționează imediat, *simultan*, declară război lucrului care nu îi conferă această nouă putere decât în măsura în care o alungă din toate locurile sale proprii, *în realitate chiar din locul însuși*, din *faptul-de-a-avea-loc* care revine adevărului său. Duce un război teribil împotriva a ceea ce nu o protejează decât în măsura în care o amenință, potrivit acestei duble structuri contradictorii: imunitară și auto-imunitară. Or, între aceste două mișcări sau aceste două surse, dintre care una are forma mașinii (mecanizare, automatizare, mașinație sau *mekhane*), iar cealaltă forma spontaneității vii, a

proprietății *nevătămate* a vieții, adică forma unei alte (pretinse) autodeterminări, raportul este ineluctabil, aşadar automat şi maşinal. Însă auto-imunitarul bântuie comunitatea şi sistemul său de supravieţuire imunitară ca hiperbolă a propriei sale posibilităţi. Nu există nimic *comun*, imun, teafăr şi nevătămat, *heilig* şi *holy*, nimic nevătămat în cel mai autonom prezent viu fără un risc de auto-imunitate. Ca întotdeauna, riscul îşi asumă de două ori acelaşi risc finit. De două ori mai degrabă decât o singură dată: riscul unei ameninţări şi al unei şanse. În două cuvinte, trebuie să-şi asume, am putea spune, cheazăşa, *posibilitatea* acestui RĂU radical fără de care nu ne-am descurca.

...şi rodii

(O dată formulate aceste premise sau definiții generale, dat fiind că locul acordat devine din ce în ce mai strâmt, să lansăm

I

cele cincisprezece propoziții finale într-o formă și mai răsfirată, diseminată, aforistică, discontinuă, juxtapozitivă, dogmatică, indicativă sau virtuală, economică; mai telegrafică, pe scurt, ca niciodată.)

38. Despre un discurs viitor – asupra viitorului și asupra repetiției. Axiomă: nu există niciun viitor fără moștenire și fără posibilitatea de *repetare*. Nu există niciun viitor fără o anumită *iterabilitate*, cel puțin sub forma unei alianțe cu sine și a *confirmării* unui da originar. Nu există niciun viitor fără o anumită memorie și fără o anumită făgăduință mesianică, a unei mesianicități mai vechi decât orice religie, mai originare decât orice mesianism. Nu există discurs sau adresare către celălalt fără posibilitatea unei făgăduințe elementare. Jurământul strâmb și promisiunea încălcată reclamă *aceeași* posibilitate. Nu există făgăduință, aşadar, fără promisiunea unei confirmări a lui da. Acest da va fi implicat și va implica întotdeauna credibilitatea sau fidelitatea unei credințe. Nu există credință, aşadar, și nici viitor fără ceva tehnic, mașinic și automatic pe care-l presupune

iterabilitatea. În acest sens, tehnica este posibilitatea, am putea spune chiar șansa, credinței. Iar această șansă trebuie să includă în ea cel mai mare risc, amenințarea însăși a RĂULUI RADICAL. Altfel, ea n-ar fi șansa credinței, ci a programului și a dovezii, a previziunii sau a providenței, a cunoașterii pure și a priceperii pure, adică a anulării viitorului. În loc să gândim în opoziție, așa cum se întâmplă aproape întotdeauna, ar trebui așadar să le gândim *împreună*, ca o *singură și aceeași posibilitate*, mașinicul și credința – dar și mașinicul și toate valorile angajate în sacro-sanctitate (*heilig, holy*, teafăr și nevătămat, neatins, imun, liber, viu, fecund, fertil, puternic și mai ales, așa cum vom vedea, „umflat”), mai precis în sacro-sanctitatea efectului falic.

39. Să nu fie cumva această dublă valoare ceea ce, de exemplu, înseamnă în diferența sa un falus sau, mai degrabă, falicul, *efectul de falus*, care nu este neapărat propriul omului? Nu cumva acesta este fenomenul, *phainesthai*, lumina *falusului* Tot astfel, nu cumva aceasta este *phantasma* sa, în greacă fantoma, spectrul, dublul sau fetișul său, din pricina legii de repetabilitate sau de duplicare care-l poate *detașa* de pura și propria sa prezență? Nu este oare *automaticitatea colosală* a erecției (un maximum de viață de păstrat nevătămat, indemnizat, imun, teafăr și nevătămat, sacrosanct) tot ceea ce, în viața pe care o reprezintă, este mai mecanic și mai separabil? Oare nu este falicul – spre deosebire de penis și o dată detașat de corpul propriu – această marionetă înălțată, exhibată, fetișizată și plimbată în procesiuni? Oare nu aici rezidă, în această virtualitate de virtualitate, puțința sau potența unei logici destul de puternice pentru a da seama (*logos didonai*) – socotind și calculând cu incalculabilul – de tot ceea ce aliază mașina teletehnoștiințifică, acest dușman al vieții aflat în slujba vieții, cu însăși resursa religiosului, în speță credința din ceea ce e mai mult viu decât mort și, automat, *supraviețuitor*, reînviat în *phantasma* sa spectrală, sfântul, teafărul și nevătămatul, neatinsul, imunul, sacrul, într-un cuvânt, tot ceea ce îl

traduce pe *heilig* încă o dată, matrice a unui cult sau a unei culturi ale fetișului generalizat, ale unui fetișism fără margini, ale unei adorații fetișizante a Lucrului însuși. Fără a fi arbitrari, am putea citi, alege, lega în genealogia semantică a ceea ce este nevătămat – „sfânt, sacru, teafăr și nevătămat, *heilig, holy*” – tot ceea ce înseamnă forță, forță de VIAȚĂ, fertilizate, creștere, mărire, *umflare* mai ales, în spontaneitatea erecției sau a sarcinii.¹ Pe scurt, nu e

1 Să schițăm aici premisele unui demers viitor. Să ne inspirăm, mai întâi și din nou, din capitolul atât de bogat pe care le *vocabulaire des institutions indo europheennes* (*op. cit.*) îl consacră Sacrului și Sfântului după ce vom fi amintit cum se cuvine câteva „dificultăți metodologice”. E adevărat că aceste „dificultăți” ne par și mai grave și mai principiale decât lui Benveniste – chiar dacă el consimte să recunoască riscurile de „a vedea cum, puțin câte puțin, obiectul studiului se destramă” (p. 179). Întreținând astfel cultul „sensului prim” (religia însăși și „sacru”), Benveniste identifică într-adevăr, în toată complexitatea rețelei de idiomuri, de filiații și etimologii studiate, tema recurentă și insistentă a „fertilității”, a „vigurosului”, a „puternicului”, îndeosebi în figura sau în schema imaginală a *umflării*.

Să ni se îngăduie să dăm un lung citat și să trimitem cititorul la întregul articol: „Adjectivul *sura* nu înseamnă doar „viguros”; el este de asemenea un calificativ al mai multor zei, al câtorva eroi dintre care Zarathultra, și al unor noțiuni precum „aurora”. Aici intervine comparația cu formele înrudite ale aceleiași rădăcini, care ne oferă sensul prim. Verbul vedic *iuvānse* înseamnă „a se umfla, a crește”, implicând „forță” și „prosperitate”; de aici *iura* –, „viguros, viteaz”. Același raport noțional reunește în greacă prezentul *kue* în „a fi însărcinată, a purta în sân”, substantivul *koma*, „umflare (a valurilor), talaz”, pe de o parte, și, pe de altă parte, *koros*, „forță, suveranitate”, *kurios*, „suveran”. Această apropiere pune în lumină identitatea inițială a sensului lui „a umfla” și o evoluție

specifică în fiecare din cele trei limbi. [...] Atât în indo-europeană cât și în greacă, sensul evoluează de la „umflare” la „forță” sau „prosperitate” [...] între gr. *kubo*, „a fi însărcinată” și *kurios*, „suveran”, între au. *Sura*, „viguros” și *spenta*, relațiile sunt astfel restaurate și, puțin cât puțin, precizează originea singulară a noțiunii de „sacru”. [...] Caracterul sfânt și sacru se definește astfel într-o noțiune de forță exuberantă și fertilă, capabilă să aducă la viață, să facă să se ivească producțiile naturii” (pp. 183 - 184).

Am putea de asemenea înscrie cu privire la cele „două surse” faptul remarcabil, subliniat de Benveniste, că, „aproape pretutindeni”, „noțiunii de «sacru»” îi corespunde „nu numai un singur termen ci doi termeni distincți”. Benveniste îi analizează, îndeosebi în germanică (goticul *weihs*, „consacrat”, și runicul *ha/ /ag*, germ. *Heilig*), în latină *sacer* și *sanctus*, în greacă *hâgios* și *hierâs*. La originea germanului *heilig*, adjectivul gotic *hails* traduce ideea de „salvare, sănătate, integritate fizică”, traducere a grecului *hygies*, *hygiainon*, „în stare (sănătate) bună”. Formele verbale corespunzătoare înseamnă „a însănătoși sau a se însănătoși, a vindeca”. (Aici am putea situa - Benveniste nu o face - necesitatea oricărei religii sau oricărei sacralizări de a fi în egală măsură vindecare - *heilen*, *healing* -, sănătate, salvare sau promisiune de cură - *cura*, *Sorge*, orizont de mântuire, de restaurare a ceea ce e nevătămat, de *indemnizare*.) Tot astfel, și pentru englezescul *holy*, învecinat cu *whole* („întreg, intact”, așadar „teafăr, salvat, nevătămat în integritatea sa, imun”). Goticul *hails*, „în bună sănătate, care se bucură de integritatea sa fizică”, comportă de asemenea urarea, la fel ca grecul *khaâre*, „salut!”. Benveniste subliniază aici „valoarea religioasă”: „Cel care deține „salvarea”, altfel spus cine își menține intactă calitatea corporală, este de asemenea capabil să confere „salutul”. „A fi intact” este șansa urată, prevestirea așteptată. E firesc că s-a putut vedea în această „integritate” perfectă o grație divină, o semnificație sacră. Divinitatea posedă prin natură acest

dar care este integritate, salvare, șansă, și poate să-l împartă oamenilor [...] De-a lungul istoriei s-a produs o înlocuire a termenului primitiv got. *Weihs* prin *hails*, *hailigs*" (pp. 185 - 187).

suficient să amintim aici toate cultele falice și fenomenele lor bine cunoscute din inima atâtor și atâtor religii. Cele trei „mari monoteisme” au înscris legămintele sau făgăduințele întemeietoare în această *experiență a ceea ce e nevătămat* care este întotdeauna o circumcizie, „exterioară sau interioară”, literală sau, așa cum s-a spus înaintea Sfântului Pavel, chiar în iudaism, „circumcizia inimii”. Și poate că aici ar fi locul să ne întrebăm de ce, în cea mai ucigătoare dezlanțuire a unei violențe indisolubil etnico-religioase, pretutindeni, femeile sunt victime privilegiate (dacă putem spune astfel, nu doar ale atâtor crime, ci ale unor violuri sau mutilări care le precedă sau le însoțesc).

40. Nu cumva religia vieții este o tautologie? Imperativ absolut, lege sfântă, lege a salvării: a salva viul ca neatins, nevătămat, teafăr (*heilig*), care are drept la respectul absolut, la reținere, la pudoare. De unde necesitatea unei sarcini imense: reconstituirea lanțului de motive analoage în atitudinea sau intenționalitatea sacro-sanctificatoare, în raportul cu ceea ce este, trebuie să rămână sau trebuie să o lăsăm să fie ceea ce este (*heilig*, viu, puternic și fertil, erectil și fecund: teafăr, integru, nevătămat, imun, sacru, sfânt etc). Salvare și sănătate. O asemenea atitudine intențională poartă mai multe nume din aceeași familie: respect, pudoare, reținere, inhibiție, *Achtung* (Kant), *Scheu*, *Verhaltenheit*, *Celassenheit* (Heidegger), *oprirea* în general. Temele și cauzele

1 în altă parte, într-un seminar, încerc o reflecție mai susținută asupra acestei valori de *oprire* (*halte*) și asupra lexicului pe care ea îl ordonează, îndeosebi în jurul lui *halten*, la Heidegger. Alături de *Aufenthalt* (adăstare, *ethos*, adesea în preajma a ceea ce este *heilig*) *Verhaltenheit* (pudoarea sau respectul, scrupulul, rezervarea sau discreția tăcută care se suspendă în

reținere) nu ar fi decât un exemplu, major, e adevărat, pentru ceea ce contează aici pentru noi și datorită rolului pe care îl joacă acest concept în *Beiträge zur Philosophie*, cu privire la „ultimul zeu”, „celălalt zeu”, zeul care vine sau zeul care trece. Trimit aici, îndeosebi cu privire la această ultimă temă, la studiul recent al lui Jean-François Courtine, „Les traces et le passage du Dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger”, în *Archivio di filosofia*, 1994, nr. 1 – 3. Atunci când amintește de insistența lui Heidegger asupra nihilismului modern ca „dezrădăcinare” (*Entwurzelung*), „desacralizare” sau „de divinizare” (*Entgotterung*), „dezvrăjire” (*Entzauberung*), Courtine o asociază tocmai cu ceea ce se spune despre (și întotdeauna implicit împotriva lui) *Cestell* și despre orice „manipulare tehnico-instrumentală a ființării” (*Machenschaft*), la care adaugă chiar și „o critică a ideii de creație îndreptată în principal împotriva creștinismului” (p. 528). Ceea ce ni se pare că merge în sensul ipotezei pe care o propuneam mai sus: Heidegger îndeamnă la suspiciune deopotrivă față de „religie” (mai ales creștinoromană), față de credință [*croynance*] și față de ceea ce, în tehnică, amenință ceea ce este teafăr, nevătămat sau imun, sacrosanct (*heilig*). Acesta este interesul „poziției” sale, despre care am putea spune, simplificând foarte mult, că tinde să se desprindă în același timp, ca de *același*, de religie și de tehnică, sau, mai degrabă, de ceea ce poartă aici numele de *Cestell* și de *Machenschaft*. *Același*, da, încercăm să spunem și noi aici, cu modestie și în felul nostru. Însă nu e sigur că, o dată recunoscută sau gândită, această aceea? / *posibilitate* solicită doar un „răspuns” heideggerian, și nici că acesta este exterior sau străin de această *aceeași posibilitate*, sau de această logică a nevătămatului sau a indemnizării auto-imune pe care încercăm să o abordăm aici. Vom reveni mai jos și în alte locuri.

nu sunt aceleași (legea, sacralitatea, sfințenia, zeul care va veni etc), însă mișcările care se raportează și se *suspendă, de fapt se întrerup*, par foarte asemănătoare.

Toate acestea fac sau marchează o *oprire*. Poate că toate acestea constituie un fel de universal, nu „Religia”, ci o structură universală a religiozității. Căci, dacă nu sunt propriu-zis religioase, ele deschid întotdeauna posibilitatea religiosului fără a o mai putea vreodată limita sau opri. O posibilitate din nou divizată. Pe de o parte este, desigur, abținerea respectuoasă sau inhibată în fața a ceea ce rămâne misterul sacral, și trebuie să rămână neatins sau inaccesibil, precum imunitatea mistică a unui secret. Însă, menținându-se astfel în retragere, aceeași oprire deschide în egală măsură un acces fără mediere și fără reprezentare, așadar nu fără o anume violență intuitivă, spre ceea ce rămâne nevătămat. Avem aici o altă dimensiune a misticului. Un asemenea universal permite sau promite poate traducerea universală a termenului *religio*, în speță: scrupul, respect, oprire, *Verhaltenheit*, pudoare, Scheu, shame, discreție, *Celassenheit* etc, oprire în fața a ceea ce trebuie sau ar trebui să rămână teafăr și nevătămat, neatins, în fața a ceea ce trebuie să lăsăm să fie ceea ce trebuie să fie, uneori cu prețul unui sacrificiu de sine și în rugăciune: celălalt. S-ar putea ca un asemenea universal, o asemenea universalitate „existențială” să fi oferit mondialatinizării acestei *religio* cel puțin medierea unei *scheme*. În orice caz, i-a oferit posibilitatea.

Ar trebui atunci să dăm seama, în aceeași mișcare, și de o dublă postulare aparentă: pe de o parte, respectul absolut față de VIAȚĂ, ace! „să nu ucizi” (cel puțin nu pe aproapele tău, dacă nu chiar viul în general), interzicerea „integristă” a avortului, a inse-minării artificiale, a intervenției performative în potențialul genetic, chiar și în scopuri de terapie genetică etc. Și, pe de altă parte, (fără a vorbi măcar despre războaiele religioase, de terorismul și de măcelurile lor) vocația sacrificială, la rându-i universală. Acesta a fost odinioară, ici și colo, SACRIFICIUL uman, inclusiv în „marile monoteisme”. Acesta este sacrificiul viului, în continuare și mai mult ca oricând la scara creșterii și a abatajului de masă, a

industriei pescuitului sau a vânătorii, a experimentării animale. În treacăt fie spus, anumiți ecologiști și anumiți vegetarieni – cel puțin în măsura în care se mai cred încă puri (nevătămați) de orice carnivoracitate, fie și simbolică – par a fi singurii „religioși” ai acestor vremuri care respectă una din aceste două surse pure ale religiei și care poartă într-adevăr responsabilitatea a ceea ce ar putea prea bine să fie viitorul unei religii. Care este *mecanica* acestei duble postulări (respect față de viață și sacrificialitate)? O numim mecanică, fiindcă reproduce, cu regularitatea unei tehnici, instanța a ceea ce nu este viu sau, dacă preferați, instanța a ceea ce este mort în ceea ce este viu. E în egală măsură automatul potrivit efectului falie despre care vorbeam mai sus. Era de asemenea marioneta, mașina moartă și mai mult decât vie, fantasma spectrală a ceea ce este mort ca principiu de viață și de supraviețuire. Acest principiu mecanic este în aparență foarte simplu: viața nu are *absolut* nicio valoare decât cu condiția de a valora *mai mult* decât viața. Și, prin urmare, cu condiția de a purta doliul vieții, de a deveni ceea ce este în travaliul doliului infinit, în indemnizarea unei spectralități fără margini. Ea nu este sacră, sfântă, infinit respectabilă decât în numele a ceea ce în ea merită mai mult decât ea și nu se limitează la naturalitatea biozoologicului (sacrificabil) – deși adevăratul sacrificiu trebuie să sacrifice nu numai „viața naturală”, zisă „animală” sau „biologică”, ci ceea ce valorează de asemenea mai mult decât această viață naturală. Respectul față de viață privește așadar, în discursurile religiei ca atare, doar „viața umană”, în măsura în care ea depune oarecum mărturie de transcendența infinită a ceea ce valorează mai mult decât ea (divinitatea, sacro-sanctitatea

1 Altfel spus, de ceea ce în culturile occidentale rămâne sacrificial, până și în punerea în practică industrială, sacrificială și „carno-falogocentrică”. Asupra acestui ultim cuvânt, îmi permit să trimit la „Il faut bien manger”, în *Points de suspension*, Paris, ditions Calilee, 1992.

legii1). Prețul vietății umane, adică a vietății antropoteologice, prețul a ceea ce trebuie să rămână teafăr (*heilig*, sacru, nevătămat, imun), ca preț absolut, prețul pentru ceea ce trebuie să inspire respect, pudoare, reținere, acest preț nu are preț. El corespunde lucrului pe care Kant îl numește demnitatea (*Wurdigkeit*) scopului în sine, a ființei finite raționale, a valorii absolute dincolo de orice valoare comparabilă pe piață (*Marktareis*). Această demnitate a vieții nu se poate situa decât dincolo de vietatea prezentă. De aici transcendența, fetișismul și spectralitatea, de aici religiozitatea religiei. Acest exces asupra vietății, a cărei viață nu are absolut nicio valoare decât cu condiția de a valora mai mult decât viața, în definitiv, mai mult decât ea însăși, iată ceea ce deschide spațiul de moarte pe care îl punem în legătură cu automatul (în mod exemplar „falie”), tehnica, mașina, proteza, virtualitatea, pe scurt, dimensiunile complementarității auto-imunitare și autosacrificiale, această pulsione a morții care lucrează în tăcere orice comunitate, orice *auto-co-imunitate*, și care, în realitate, o constituie ca atare, în iterabilitatea sa, în moștenirea și tradiția sa spectrală. Comunitatea ca și *comună auto-imunitate*: nicio comunitate care nu-și întreține propria sa auto-imunitate, un principiu de autodistrugere sacrificial care ruinează principiul protejării de sine (al menținerii integrității intacte de sine), și aceasta în vederea unei anumite supraviețuiri (supravieți) invizibile și spectrale. Această atestare care se contestă pe sine ține în viață comunitatea auto-imună, deschisă la un alt lucru decât ea, la ceva mai mult decât ea: celălalt, viitorul, moartea, libertatea, venirea sau iubirea celui alt, spațiul și timpul unei mesianicități spectralizante dincolo de orice mesianism. Tocmai aici se găsește posibilitatea religiei, în legătura *religioasă* (scrupuloasă, respectuoasă, pudică, reținută, inhibată) dintre valoarea vieții, „demnitatea” sa absolută și mașina teologică, „mașina de făcut zei”.

41. Religia, ca răspuns cu dublu rezultat și cu dublu înțeles, este atunci *elipsă*: elipsa SACRIFICIULUI. Putem

oare imagina o

1 în privința asocierii și a disocierii acestor două valori (sacer și *sanctus*), trimitem mai jos la Benveniste și la Levinas.

religie fără sacrificiu și fără rugăciune? Semnul după care Heidegger crede că recunoaște ontoteologia este faptul că raportul cu Ființarea absolută sau cu Cauza supremă s-a eliberat de ofranda sacrificială și de rugăciune, pe care tocmai de aceea le și pierde. Însă și aici sunt tot două surse: legea divizată, *double bând*, dublu focar de asemenea, elipsa sau duplicitatea originară a religiei constă în faptul că legea a ceea ce e nevătămat, salvarea a ceea ce e teafăr, respectul pudic față de ceea ce e sacrosanct (*Heilig, holy*) cere și exclude în același timp sacrificiul, adică indemnizarea nevătămatului, prețul imunității. Acesta din urmă reprezintă aceeași mișcare, prețul plătit pentru a nu-l răni sau leza pe celălalt absolut. Violență a sacrificiului în numele non-violenței. Respectul absolut prescrie mai întâi sacrificiul de sine, sacrificarea celui mai prețios interes. Dacă, așadar, Kant vorbește despre „sfințenia” legii morale, acest lucru se datorează faptului că el ține în mod explicit, se știe, un discurs despre religia „în limitele simplei rațiunii”, despre religia creștină ca singura religie „morală”. Sacrificiul de sine sacrifică așadar ceea ce este cel mai propriu în slujba a ceea ce este cel mai propriu. Ca și cum rațiunea *pură*, într-un proces de indemnizare auto-imună, nu ar putea vreodată să opună decât religia unei religii sau credința *pură* cutărei sau cutărei credințe.

42. În „războaiele noastre religioase”, VIOLENȚA are două vârste. Una dintre ele, despre care vorbeam mai sus, pare „contemporană”, corespunde sau se aliază cu hipersofisticarea teletehnologiei militare - a culturii „digitale” și cyber-spațiate. Cealaltă este o „nouă violență arhaică”, dacă se poate spune astfel. Ripostează la prima și la tot ceea ce reprezintă ea. Revanșă. Recurgând de fapt la aceleași resurse ale puterii mediatice, ea *revine* (potrivit reîntoarcerii, potrivit resursei și reîmprospătării și potrivit

legii de reactivitate internă și auto-imună pe care încercăm să o formalizăm aici) în proximitatea corpului propriu și a vietății premașinice. În orice caz, în proximitatea dorinței și a fantasmei sale. Ne răzbunăm împotriva mașinii expropriante și decorporalizatoare făcând recurs – revenind – la mâinile goale, la sex sau la unealta elementară, adesea la o „armă albă”. Asta numim

„Măceluri” și „atrocități” – cuvinte pe care nu le utilizăm niciodată în cazul războaielor „proprii”, tocmai acolo unde nu mai numărăm morții (obuze teleghidate asupra unor orașe întregi, bombe „inteligente” etc), acolo se petrec torturi, decapitări, mutilări de tot felul. Întotdeauna e vorba despre o răzbunare declarată, adesea ca revanșă sexuală: violuri, sexe moarte sau mâini retezate, etalare de cadavre, expediere de țeste tăiate, care, în Franța, erau cândva înfipite în vârful unei sulite (procesiuni falice ale „religiilor naturale”). Este cazul – dăm un exemplu printre multe altele – Algeriei de azi, unde, în numele islamului, se reclamă, fiecare în felul său, cele două tabere beligerante. Și acestea sunt tot simptome ale unui recurs reactiv și negativ, răzbunarea corpului propriu împotriva unei teie-tehnoștiințe expropriatoare și delocalizatoare, care e de fapt identificată cu mondialitatea pieței, cu hegemonia militaro-capitalistă, cu mondialatinizarea modelului democratic european, în dubla sa formă, seculară și religioasă. De unde o altă figură a dublei origini, alianța previzibilă a celor mai grave efecte ale fanatismului, ale dogmatismului sau ale obscurantismului iraționalist cu acuitatea hipercritică și cu analiza vigilentă a hegemoniilor și a modelelor adversarului (mondialatinizare, religie care nu-și spune numele, etnocentrism cu chip, ca întotdeauna, „universalist”, piață a științei și a tehnicii, retorică democratică, strategie „umanitară” sau de „menținere a păcii” printr-o *peacekeeping force*, acolo unde morții din Rwanda și cei din Statele Unite ale Americii sau din Europa nu vor fi niciodată numărați în același fel). Această radicalizare arhaică și aparent mai sălbatică a violenței

„religioase” pretinde, în numele „religiei”, că reînfrădăcește comunitatea vie, că îi permite să-și regăsească locul, corpul și idiomul său neatins (nevătămate, tefere, pure, proprii). Ea seamănă moartea și dezlănțuie autodistrugerea într-un gest disperat (auto-imun) care se leagă de sângele propriului său corp: oarecum pentru a dezrădăcina dezrădăcinarea și pentru a-și reapropia sacralitatea neatinsă și teafără a vieții. Dublă rădăcină, dublă dezrădăcinare, dublă eradicare.

43. Dublu viol. Prin urmare, o nouă *cruzime* ar uni, în războaiele noastre care sunt în egală măsură războaie religioase, cea mai avansată calculabilitate tehnostiințifică cu sălbăticia reactivă ce ar dori să atace lucrul sexual – care poate fi violat, mutilat sau doar tăgăduit, desexuat – altă formă a aceleiași violențe. E oare cu putință să vorbim astăzi despre acest dublu viol, într-un mod care să nu fie prea prost, incult sau tâmp, „ignorând” „psihanaliza”? Ignorarea psihanalizei poate fi făcută într-o mie de feluri, uneori printr-o profundă cunoaștere psihanalitică, însă într-o cultură disociată. Ignorăm psihanaliza atâta vreme cât nu o integrăm în cele mai puternice discursuri actuale privind dreptul, morala, politica, dar și știința, filosofia, teologia etc. Există o mie de feluri de a evita această integrare consecventă, inclusiv în mediul instituțional al psihanalizei. Or, „psihanaliza” (trebuie să mergem din ce în ce mai repede) e în recesiune în Occident; ea nu a trecut niciodată frontierele unei părți a „vechii Europe”. Acest „fapt” ține cu toată îndreptățirea de configurația de fenomene, semne și simptome pe care le interogăm aici cu titlul de „religie”. Cum am putea avea pretenția unei noi epoci a Luminilor pentru a da seama de această „reîntoarcere a elementului religios” fără a pune în practică o anumită logică a inconștientului? Fără să lucrăm, cel puțin, la această logică și la problema răului radical, a reacției la răul radical care se află în centrul gândirii freudiene? O asemenea problemă nu poate fi depășită de o mulțime de alte probleme: compulsiunea repetiției, „pulsivitatea morții”, diferența dintre „adevărul

material" și „adevărul istoric” care i s-a impus lui Freud mai întâi tocmai cu privire la „religie” și care a fost elaborată în primul rând în proximitatea unei interminabile CHESTIUNI EVREIEȘTI. E adevărat că și cunoașterea psihanalitică poate dezrădăcina și trezi credința deschizându-se unui nou spațiu de testi-monialitate, unei noi instanțe a atestării, unei noi experiențe a simptomului și a adevărului. Acest nou spațiu ar trebui să fie în egală măsură – deși nu numai – juridic și politic. Va trebui să revenim la această chestiune.

44. Ne străduim în permanență să gândim împreună, însă altfel, cunoașterea și credința, tehnostiința și credința religioasă, calculul și sacrosanctul. Am întâlnit neîncetat în aceste împrejurimi alianța, sfântă sau nu, dintre calculabil și incalculabil. De asemenea, alianța dintre ceea ce nu poate fi numărat și număr, dintre binar, numeric și digital. Or, calculul demografic privește astăzi cel puțin *unul* din aspectele „problemei religioase” în dimensiunea sa geopolitică. Cât despre viitorul unei religii, problema numărului afectează atât cantitatea de „populații”, cât și indemnitatea vie a „popoarelor”. Aceasta nu înseamnă doar că trebuie numărat atunci când vine vorba despre religie, ci și că trebuie schimbate modalitățile de a număra credincioșii în epoca mondializării. „Exemplară” sau nu, chestiunea evreiască rămâne totuși un exemplu (sămp/e, eșantion, caz particular) destul de bun pentru elaborarea viitoare a acestei problematici demografico-religioase. În realitate, această problemă a *numerelor* bântuie, o știm bine, *Sfintele Scripturi* și monoteismele. Atunci când se simt amenințate de către o teletehnostiință expropriatoare și delocalizatoare, „popoarele” se tem și de noi forme de invazie. Sunt îngrozite de „populații” străine ale căror creștere și prezență, indirecte sau virtuale, însă din această cauză cu atât mai opresive, devin incalculabile. Noi mijloace de numărare, așadar. Putem interpreta în mai multe feluri uimitoarea supraviețuire a unui mic „popor evreu” și răspândirea mondială a religiei sale, sursă unică a celor trei monoteisme care își împart o anumită

dominație asupra lumii și pe care le egalează așadar cel puțin în demnitate. Putem interpreta într-o mie de feluri rezistența sa atât la încercările de exterminare, cât și la o disproporție demografică fără seamăn. Ce va deveni însă această supraviețuire în ziua (care poate că a și venit deja) în care mondializarea va fi saturată? Poate că atunci „globalizarea”, cum se zice în engleza americană, nu va mai permite să se decupeze pe suprafața pământului uman aceste microclimate, aceste micro-zone istorice, culturale, politice, mica Europă și Orientul Mijlociu, în care „poporul evreu” a avut deja atâtea dificultăți în a supraviețui și în a-și mărturisi credința. „Eu înțeleg iudaismul ca posibilitate de a da *Bibliei* un context, de a păstra lizibilă această carte”, spune Levinas. Oare nu cumva mondializarea realității și a calculului demografic face posibilitatea acestui „context” mai firavă ca niciodată dar și mai amenințătoare pentru supraviețuire decât răul radical al „soluției finale”? „Dumnezeu este viitorul”, spune de asemenea Levinas - în vreme ce Heidegger îl vede vestindu-se pe „ultimul zeu” până și în absența oricărui viitor: „Ultimul zeu: el își găsește desfășurarea sa esențială în semnul (*im Wink*), irumperea și absența oricărui advent (*dem Anfall und Ausbleib der Ankunft*), la fel ca și fuga zeilor din trecut și tainica lor metamorfoză.1”.

Această problemă este poate mai gravă și mai urgentă pentru statul și pentru semințiile lui Israel, însă ea îi privește de asemenea pe toți evreii și, neîndoindu-l, într-un mod mai puțin evident, pe creștinii din lumea întreagă. În niciun fel pe musulmanii de azi. Avem aici, în ziua de azi, o diferență fundamentală între cele trei „mari monoteisme” originare.

45. Nu există oare întotdeauna un alt *loc* de dispersare? Unde se mai divizează astăzi sursa, așa cum *același* se disociază între credință și cunoaștere? Reactivitatea originală la o teletehnostiință EXPROPRIATOARE și DELOCALIZATOARE trebuie să răspundă cel puțin la două figuri. Acestea se suprapun, se continuă în egală măsură și se înlocuiesc, neproducând în

realitate, în locul însuși al așezării, decât o suplimentaritate indemnizantă și auto-imună:

1) Desigur, smulgerea din radicalitatea rădăcinilor (*Entwurzelung*, ar spune Heidegger, pe care îl citam mai sus) și din toate formele de *physis* originară, din toate presupusele resurse ale unei forțe generatoare proprii, sacre, neatinse, „teferă și nevătămate” (*heilig*): identitate etnică, filiație, familie, națiune, țărână și sânge, nume propriu, idiom propriu, cultură și memorie proprii;

2) Însă, în egală măsură mai mult ca oricând: contra-fetișism al aceleiași dorințe inversate, raport animist cu mașina teletehno-științifică, ce devine, prin urmare, mașină a răului, a răului radical, mașină de manipulat și de exorcizat. Pentru că răul este de domesticit și pentru că *utilizăm* din ce în ce mai mult artefacte și proteze despre care nu știm nimic, într-o disproporție crescândă între cunoaștere și pricepere, atunci spațiul acestei experiențe

Beiträge... § 256, citat de J.-F. Courtine, „Les traces et le passage de Dieu...”, toc. *cât*, p. 533, cu foarte puține modificări. Cu privire la o anumită problemă a viitorului, a iudaismului și a iudeității, îmi permit să trimit la *Mal d'archive*, Paris, Éditions Galilée, 1995, p. 109 sq.

tehniciste tinde să devină tot mai animist, magic, mistic. Ceea ce rămâne în ea întotdeauna spectral tinde să devină, am putea spune, pe măsura acestei disproporții, din ce în ce mai primitiv și mai arhaic. Astfel încât respingerea, dar la fel de bine și o aparentă apropiere, poate lua forma unei religiozități structurale și copleșitoare. Un anumit spirit ecologist ar putea fi implicat aici. (Însă trebuie să deosebim aici între această vagă ideologie ecologistă și un discurs sau o politică ecologiste ale căror competențe sunt uneori foarte riguroase.) Pare-se că disproporția dintre incompetența științifică și competența manipulatorie nu a fost niciodată atât de gravă în istoria umanității. Ea nici măcar nu mai poate fi măsurată în cazul mașinilor întrebuințate zi de zi, al căror control este asigurat și a căror proximitate este tot mai strânsă, mai interioară, mai domestică. Mai alaltăieri, cu

siguranță că nu toți soldații *știau* cum funcționează arma de foc de care *știau* totuși foarte bine să se servească. Mai ieri, nu toți conducătorii auto sau călătorii din tren *știau* întotdeauna prea bine cum „merge” mașina sau trenul. Însă incompetența lor relativă nu mai are nicio măsură comună (cantitativă), nicio analogie (calitativă) cu incompetența pe care o raportează în ziua de azi o mare parte a umanității la mașinile prin care, de altminteri, ea trăiește sau cu care aspiră să trăiască în familiaritatea cotidiană. Cine poate fi în stare să explice științific copiilor săi cum funcționează telefonul (prin cablu submarin sau prin satelit), televizorul, faxul, calculatorul, poșta electronică, CD-ROM-ul, cartela magnetică, avionul cu reacție, distribuția de energie nucleară, scannerul, ecografia etc?

46. Aceeași religiozitate trebuie să alieze reactivitatea reîntoarcerii primitive și arhaice, așa cum spuneam mai sus, și cu dogmatismul obscurantist și cu vigilența hipercritică. Mașinile pe care ea le combate încercând să și le apropieze sunt în egală măsură mașini de distrus tradiția istorică. Ele pot deplasa structurile tradiționale ale cetățeniei naționale și tind să șteargă deopotrivă frontierele statului și ale proprietății limbilor. Prin urmare, reacția religioasă (respingere și asimilare, introiecție și încorporare, indemnizare și doliu imposibile) are întotdeauna două căi normale, concurente și aparent antitetice. Însă, amândouă se pot în egală măsură opune și alia cu o tradiție „democratică”: sau revenirea ferventă la cetățenia națională (patriotismul faptului de a fi *la sine acasă* în toate formele sale, atașamentul față de statul-națiune, trezirea naționalismului sau a etnocentrismului, cel mai adesea aliate cu bisericele și cu autoritățile cultului) sau, dimpotrivă, protestul universal, cosmopolit sau ecumenic: „Ecologiști, umaniști, credincioși din toate țările, uniți-vă într-o Internațională a anti-tele-tehnologismului!” E o Internațională care, de altfel - și tocmai în aceasta constă singularitatea timpurilor noastre - nu se poate dezvolta decât pe rețelele pe care ea le

combate, utilizând mijloacele adversarului. Cu aceeași viteză împotriva unui adversar care în realitate este același. Același în doi, în speță ceea ce se numește contemporanul în anacronia izbitoare a dislocării sale. Indemnizare auto-imună. Tocmai de aceea mișcările „contemporane” trebuie să caute salvarea (ceea ce e teafăr și nevătămat, dar și sacrosanctul) și de asemenea sănătatea, în paradoxul unei noi alianțe între teletehnoștiință și cele două rădăcini ale religiei (nevătămatul, *heilig, holy*, pe de o parte, credința [*foi*] sau credința [*croyance*], fiduciarul, pe de altă parte). „Umanitarul” oferă aici un bun exemplu. La fel și „forțele de menținere a păcii”.

47. De ce anume ar trebui să luăm act în încercarea de a formaliza într-un mod economic axioma celor două surse în jurul fiecăreia dintre cele două „logici”, dacă vrei, sau cele două „resurse” distincte a ceea ce Occidentul numește, în latină, „religie”? Să amintim ipoteza acestor două surse: pe de o parte, fiduciaritatea încrederii, a credibilității sau a crederii (credință [*croyance*], credință [*foi*], crezare etc), pe de altă parte, indemnitatea a ceea ce este nevătămat (teafărul și nevătămatul, imunul, sfântul, sacrul, *heilig, holy*). Poate că mai întâi ar trebui să ne asigurăm de acest fapt: fiecare dintre aceste axiome, ca atare, o reflectează și o presupune pe cealaltă. O *axiomă* afirmă întotdeauna, așa cum o indică numele său, o valoare, un preț; ea confirmă sau promite o evaluare care trebuie să rămână intactă și să dea loc, ca orice valoare, unui act de credință. Pe urmă, fiecare din aceste două axiome face posibil, dar nu și necesar, ceva de genul unei religii, adică un aparat instituit de dogme sau de articole de credință determinate și indisociabile de un *socius* istoric dat (clerul, biserica, autoritatea legitimată social, poporul, împărtășirea idiomului, comunitatea de credincioși angajați în aceeași credință și care acreditează aceeași istorie). Or, distanța dintre deschiderea *posibilității* (ca structură *universală*) și *necesitatea determinată* a cutărei sau cutărei religii va rămâne

întotdeauna ireductibilă; la fel, uneori, și distanța – din interiorul fiecărei religii – dintre pe de o parte, ceea ce o menține în proximitatea propriei și „purei” sale posibilități și, pe de altă parte, propriile sale necesități sau autorități determinate de istorie. În acest fel, vom putea întotdeauna critica, respinge, combate cutare sau cutare formă de sacralitate sau de credință, chiar de autoritate religioasă, în numele celei mai originare posibilități. Aceasta poate fi *universală* (credința sau credibilitatea, „buna credință” ca și condiție a mărturiei, a legăturii sociale și chiar a interogației celei mai radicale) sau deja *particulară*, de exemplu, credința în cutare sau cutare eveniment originar de revelație, de făgăduință sau de poruncire, precum în referirile la *Tablele* legii, la creștinismul primitiv, la un anumit cuvânt sau la o scriptură fundamentală, mai arhaică și mai pură decât discursul clerical sau teologic. Însă pare cu neputință să tăgăduim *posibilitatea* în numele căreia, grație căreia, *necesitatea* derivată (autoritatea sau credința determinată) ar fi pusă în cauză sau în chestiune, suspendată, respinsă sau criticată, chiar deconstruită. Nu o putem nega, ceea ce vrea să spună că, în cel mai bun caz, o putem tăgădui. Discursul pe care i l-am opune atunci, într-adevăr, ar ceda întotdeauna figurii sau logicii acestei tăgăduiri. Acesta ar fi locul în care – înainte și după toate Luminile din lume – rațiunea, critica, știința, teletehnoștiința, filosofia, CÂNDIREA în general păstrează *aceeași* resursă ca și religia în general.

48. Această ultimă propoziție, îndeosebi referința la GÂNDIRE, solicită cel puțin câteva precizări de principiu. E cu neputință să consacram aici o serie întreagă de dezvoltări necesare sau, cât de ușor ar fi, să enumerăm referințele tuturor celor care, înainte și după toate Luminile din lume, au crezut în independența rațiunii critice, a cunoașterii, a tehnicii, a filosofiei și a gândirii față de religie și chiar față de orice credință. De ce să privilegiem atunci exemplul lui Heidegger? Din cauza extremității sale și din cauza celor spuse de el, în aceste timpuri, despre o anumită „extremitate”. Fără îndoială, așa

cum aminteam mai înainte, Heidegger a scris într-o scrisoare din 1921 adresată lui Lowith: „Sunt un «teolog creștin»”. 1 Această declarație ar merita lungi protocoale de interpretare și cu siguranță nu poate fi luată drept o simplă profesiune de credință, însă ea nu contrazice, nu anulează și nici nu interzice această altă certitudine: Heidegger nu numai că a declarat, foarte devreme și în mai multe rânduri, că filosofia este în principiul său „ateu”, că ideea filosofiei este o „nebie” pentru credință (ceea ce presupune cel puțin reciproca) și că ideea unei filosofii creștine este la fel de absurdă precum un „cerc pătrat”. Nu numai că a exclus până și posibilitatea unei filosofii a religiei. Nu numai că a propus o disociere radicală între filosofie și teologie, știință pozitivă a credinței, dacă nu chiar între gândire și teologie², discurs asupra divinității divinului. Nu numai că a încercat o „destrucție” a tuturor formelor de ontoteologie etc. Dar a și scris în 1953: „Credința nu are niciun loc în gândire (*Der Glaube hat im Denken keinen Platz*)”. 3 Fără

1 A se vedea mai sus, 18, p. 21. Această scrisoare către Lowith, din 19 august 1921, a fost în ultima vreme citată în franceză de către J. Barash, în *Heidegger et son siècle*, Paris, PUF, 1995, p. 80, nota 3, și de către Françoise Dastur, în „Heidegger et la théologie”, *Revue philosophique de Louvain*, mai-august 1994, nr. 2 - 3, p. 229. Alături de studiul lui Jean-François Courtine citat mai sus, acest ultim studiu se numără printre cele mai luminoase și mai bogate, mi se pare, care au apărut recent pe acest subiect.

2 îmi permit din nou să trimit, cu privire la aceste probleme, la „Comment ne pas parler?”, *loc. cit.* Cât despre divinitatea divinului, *theion*, care ar fi astfel tema unei teologii, distincte deopotrivă de teologie și de religie, nu trebuie nesocotită multiplicitatea sensurilor sale. Deja de la Platon, mai precis în *Timaios*, unde avem de-a face cu nu mai puțin de patru concepte ale divinului (a se vedea în acest punct remarcabila lucrare a lui Serge Margel, *Le Tombeau du dieu*, Paris, Editions de Minuit, 1995).

E adevărat că această multiplicitate nu ne împiedică ci, dimpotrivă, ne impune să ne referim la precomprehensiunea unitară, cel puțin la orizontul de sens a ceea ce este astfel desemnat cu același cuvânt. Chiar dacă, la urma urmelor, ar trebui renunțat chiar și la acest orizont.

3 „Der Spruch des Anaximander”, în *Holzwege*, Klostermann, 1950, p. 343; trad. franceză W. Brokmeier, „La parole d’Anaximandre”, în *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Editions Gallimard, 1962, p. 303.

Îndoiială, contextul acestei declarații ferme este destul de particular. Cuvântul *Claube* pare să se refere aici mai întâi la o formă de credință, și anume și anume credulitatea sau consimțământul orb față de autoritate. Atunci e vorba într-adevăr despre traducerea unui *Spruch* (cuvânt, sentință, decizie, hotărâre, poem, în orice caz un cuvânt care nu se lasă redus la enunțul teoretic, științific sau chiar filosofic și care e legat într-un mod deopotrivă singular și performativ de limbă). Într-un pasaj referitor la prezență (*Anwesen, Präsenz*), la prezența din reprezentarea actului de a reprezenta (*in der Repräsentation des Verstellens*), Heidegger scrie: „Noi nu putem dovedi (*beweisen*) științific traducerea și nici nu trebuie, în virtutea unei autorități oarecare, să avem pur și simplu încredere în ea [să-i dăm crezare, să o credem] (*glauben*). Importanța dovezii [subînțeles „științifice”] este prea mică. Credința nu are niciun loc în gândire [în actul de a gândi] (*Der Claube hat im Denken keinen Platz*)”. Heidegger nu dă așadar câștig de cauză nici dovezii științifice (ceea ce ne-ar putea lăsa să credem că ar acredita în aceeași măsură o mărturie neștiințifică) și nici actului de a crede, luat aici în sensul de încredere naivă și ortodoxă care, închizând ochii, consimte și acreditează dogmatic autoritatea (*Autorität*). Desigur – și cine l-ar putea contrazice? Cine ar vrea vreodată să confunde gândirea cu un astfel de consimțământ? Însă Heidegger generalizează cu aceeași forță și radicalitate aserțiunea potrivit căreia credința în *genere* nu are niciun loc în

experiența sau în actul gândirăiîn *genere*. Iar aici am putea avea câteva dificultăți în a-l urma. Mai întâi, pe propriul său drum. Chiar dacă evităm, așa cum se cuvine să facem pe cât de riguros posibil, riscul de a confunda modalitățile, nivelurile, contextele, pare totuși greu să disociem de credința în general (*Claube*) ceea ce Heidegger însuși desemnează, prin numele de *Zusage* („acord, consimțire, credere sau încredere”), drept cea mai ireductibilă, chiar cea mai originară dimensiune a gândirii, chiar de dinaintea acestei interogații despre care spusese că ar constitui smerenia (*Frommigkeit*) gândirii. Se știe că, fără a pune din nou în chestiune această ultimă afirmație, el a adus mai târziu o precizare care făcea din *Zusage* mișcarea cea mai proprie a gândirii și, în fond (deși Heidegger nu o spune în acest fel), lucrul fără de care întrebarea însăși nu s-ar ivi.¹ Fără îndoială, această *Zusage*, „de dinaintea” oricărei întrebări, așadar „de dinaintea” oricărei cunoașteri, a oricărei filosofii etc, este formulată în toată profunzimea ei foarte târziu (1957). Ea nu este prezentată chiar sub forma (rară la Heidegger, de unde și interesul care îi este adesea arătat) a unei autocritici sau a unei remușcări, ci sub forma revenirii asupra unei formulări care trebuia rafinată, precizată, să spunem, mai degrabă, re-angajată în alt fel. Însă acest gest este mai puțin nou și singular decât ar părea. Poate că vom încerca în altă parte să arătăm (pentru aceasta ar trebui mai mult timp și spațiu) că el e consecvent cu tot ceea ce, de la analitica existențială la gândirea ființei și a adevărului ființei, reafirmă neîntrerupt ceea ce noi vom numi (în latină, vai, și într-un mod prea roman pentru Heidegger) o anumită *sacralitate testimonială*, să spunem chiar o credință jurată. Această reafirmare continuă traversează întreaga operă a lui Heidegger. Ea se regăsește în motivul decisiv și în general puțin remarcat al atestării (*Bezeugung*) din *Ființă și Timp*, alături de toate motivele care sunt indisociabile și dependente de acesta, adică *toți* existențialii și, mai ales, conștiința (*Gewissen*), responsabilitatea sau culpabilitatea originară

(*Schuldigsein*) și *Entschlossenheit* (hotărârea fermă). Nu putem aborda aici vasta problemă a repetiției ontologice, în cazul tuturor acestor concepte, a unei tradiții creștine atât de marcate. Să ne mulțumim așadar să stabilim principiul de lectură. La fel ca experiența atestării (*Bezeugung*) autentice și la fel ca tot ceea ce depinde de aceasta, punctul de pornire în *Ființă și Timp* își găsește locul într-o situație care nu poate fi radical străină de ceea ce se numește *credință*. Nu religia, bineînțeles, nici teologia, ci ceea ce, în credință, consimte înainte sau dincolo de orice întrebare, în experiența deja comună a unei limbi și a unui „noi”. Cititorul lui și semnatarul care îl ia drept martor se află deja în elementul acestei credințe în momentul în care Heidegger spune „noi” pentru a

1 Asupra acestor aspecte – dat fiind că ele nu pot fi dezvoltate aici – îmi permit să trimit la *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Editions Calilee, 1987, p. 147 sg. Cf. de asemenea Françoise Dastur, „Heidegger et la théologie”, toc. *cât*, p. 233, nota 21.

justifica alegerea ființării „exemplare” care este Dăduse/n-ul, această ființă care întreabă și pe care trebuie să o interogăm ca pe un martor exemplar. Iar ceea ce face cu puțință, pentru acest „noi”, punerea și elaborarea întrebării asupra ființei, explicitarea și determinarea „structurii sale formale” (*das Gefragte, das Erfragte, das Befragte*), *înaintea oricărei întrebări*, nu este oare ceea ce Heidegger numește un *Faktum*, adică această precomprehensiune vagă și obișnuită a sensului ființei și, mai întâi de toate a cuvintelor „este” sau „ființă” în limbaj și într-o limbă (§2)? Acest *Faktum* nu este un fapt empiric. De fiecare dată când Heidegger se folosește de acest cuvânt suntem cu necesitate aduși înspre această zonă în care consimțământul este de *rigoare*. Că e sau nu formulat, el este cerut înaintea și în vederea oricărei întrebări posibile, așadar înaintea oricărei filosofii, a oricărei teologii, a oricărei științe, a oricărei critici, a oricărei rațiuni etc. Această zonă este zona unei credințe neîncetat reafirmate de-a lungul unui lanț deschis de

concepte, începând cu cele pe care le-am citat deja (*Bezeugung, Zusage* etc), dar, în egală măsură, ea se deschide la tot ceea ce, pe drumul gândirii lui Heidegger, marchează oprirea rezervată a reținerii (*Verhaltenheit*) sau adăstarea (*Aufenthalt*) în pudoare (*Scheu*) în preajma a ceea ce este nevătămat, sacru, teafăr (*das Heilige*), la trecerea sau la venirea ultimului zeu pe care fără îndoială omul nu este încă gata să îl primească.¹ Faptul că mișcarea proprie a acestei credințe nu constituie o religie, e prea evident. Să rămână oare neatinsă de orice religiozitate? Poate. Însă și de orice „credință”, de această „credință” care nu ar avea „niciun loc în gândire”? Ceea ce pare mai puțin sigur. Cum întrebarea majoră rămâne, în ochii noștri, sub forma sa încă nouă – „Ce înseamnă a crede?” –, ne vom întreba (în altă parte) în ce fel și de ce Heidegger poate în același timp să afirme una dintre

Cu privire la toate aceste teme, corpusul de invocat ar fi imens și nu am putea aici să îl expunem așa cum se cuvine. El este determinat mai ales de rostirea unei discuții dintre Poet (cărui îi este atribuită sarcina de a rosti și deci de a slava Nevătămatul, *das Heilige*) și Gânditor, care urmărește semnele zeului. Cu privire la *Beiträge...* deosebit de bogate în această privință, trimit din nou la studiul lui Jean-François Courtine și la toate textele invocate și interpretate de acest studiu.

posibilitățile „religiosului”, ale cărui semne (*Faktum, Bezeugung, Zusage, Verhaltenheit, Heilige* etc.) le-am amintit adineauri și să respingă la fel de energic „credința” [*croyance*] și „credința” [*foi*], [*Claube*] | Ipoteza noastră trimite din nou la cele două surse sau la

1 Samuel Weber mi-a atras atenția, și îi mulțumesc că a făcut-o, asupra paginilor deosebit de dense și de dificile pe care Heidegger Le-a consacrat „Gândirii Eternei Reîntoarceri ca și credință (a/s e/n *Claube*) „în al său *Nietzsche* (Neske, 1961, vol. I, p. 382 sq; trad. franceză P. Klossowski, Paris, Editions Gallimard, 1971, vol. I, p. 298 sq.). La o nouă lectură, mi se pare imposibil de făcut dreptate într-o simplă notă bogăției, complexității și

strategiei acestor pagini. Voi încerca să revin asupra lor în altă parte. Între timp, doar două puncte:

1) o asemenea lectură ar presupune o sălășluire îndelung răbdătoare și gânditoare în preajma acestei adăstări (*Halt, Haltung, Sichhalten*) despre care vorbeam mai adineauri (nota 1, p. 66) pe drumul gândirii lui Heidegger.

2) Această „adăstare” este o determinație esențială a credinței, cel puțin așa cum o interpretează Heidegger în urma lecturii lui Nietzsche și îndeosebi a întrebării puse în *Voința de putere*: „Ce înseamnă o credință? Cum se naște ea? Orice credință este un *fapt-de-luat-drept-adevărat* (*Jeder Claube ist ein Fur-Wahr-halten*)”. Fără îndoială, Heidegger rămâne foarte prudent și suspensiv în interpretarea „conceptului de credință” (*Claubensbegriff*) potrivit lui Nietzsche, altfel spus a „conceptului său de adevăr și a faptului său de a se menține (*Sichhalten*) în adevăr și întru adevăr”. Chiar declară că renunță atât la acest concept, cât și la reprezentarea perspectivei nietzscheene asupra diferenței dintre religie și filosofie. Cu toate acestea, înmulțește indicațiile preliminare referindu-se la sentințe care datează din perioada lui *Zarathustra*. Aceste indicații lasă să transpară faptul că, în ochii săi, dacă, în cele din urmă, credința este constituită de faptul de a „considera-adevărat” și de faptul de a „se-menține în adevăr”, și dacă adevărul înseamnă pentru Nietzsche „relația cu ființarea în totalitatea sa”, atunci credința, care constă în „a lua drept adevărat ceva reprezentat” (*e/n Vorgestelltes a/s Wahres nehmen*), rămâne metafizică, într-un fel, și prin urmare inegală cu ceea ce în gândire ar trebui să depășească și ordinea reprezentării și totalitatea ființării. Ceea ce pare a fi consecvent cu afirmația pe care o citam mai sus: *Der Claube hat im Denken keinen Platz*. Heidegger declară că, din definiția nietzscheană a credinței (*Fur-Wahr-halten*), nu a reținut decât un singur lucru, însă „cel mai important”, în speță faptul de a „se menține întru adevăr și de a se menține în adevăr” (*das Sichhalten an das Wahre und im Wahren*). Și va adăuga

ceva mai departe: „Dacă faptul de a *se-menține* în adevăr constituie o modalitate a vieții umane, atunci nu vom putea decide cu privire la esența credinței și, mai ales, asupra conceptului nietzschean de credință, decât după luminarea concepției sale despre adevăr ca atare, și despre relația sa cu «viața», adică pentru Nietzsche: relația cu ființarea în totalitatea sa (*zum Seienden im Cauzen*). Fără a fi dobândit o înțelegere adecvată a concepției nietzscheene despre credință, nu vom îndrăzni să spunem ce înseamnă pentru el cuvântul «religie» [...]” (p. 386; traducere ușor modificată, p. 301).

cele două rădăcini ale religiei pe care le distingeam mai înainte: experiența sacralității și experiența credinței. Mai receptiv la prima (în tradiția sa greco-holderliniană sau chiar arheo-creștină), se pare că Heidegger ar fi rezistat mai mult celei de-a doua, în permanență redusă la tot atâtea figuri pe care nu a încetat să le pună în chestiune, pentru a nu spune că Le-a „distrus” sau denunțat: credința dogmatică sau credulă în autoritate, bineînțeles, dar și credința potrivit religiilor Cărții și ontoteologiei și mai ales ceea ce în credința în celălalt a putut să i se pară (în mod greșit, după noi) că face neapărat apel la subiectivitatea egologică a lui *alter ego*. Noi vorbim aici despre credința cerută, solicitată, despre credința fidelă în ceea ce – venind de la celălalt cu totul altul, acolo unde prezentarea sa originală și în persoană ar fi pe veci imposibilă (mărturie sau cuvânt date în cel mai elementar și mai ireductibil sens cu putință, făgăduință de adevăr până și încălcarea jurământului) – ar constitui condiția lui *Mitsein*, a raportului sau a adresării către celălalt în general.

49. Dincolo de cultura, semantica sau istoria dreptului – de altfel împletite – care determină acest cuvânt sau acest concept, experiența MĂRTURIEI marchează o confluență a *acestor* două surse: *nevătămatul* (teafărul, sacrul sau sfântul) și *fiduciarul* (credibilitatea, fidelitatea, creditul, crezarea sau credința, „buna-credință” implicată până și în cea mai gravă „rea

credință"). Spunem aceste două surse, într-una dintre întâlnirile lor, fiindcă figura celor două surse, lucru verificat, se multiplică, și am renunțat să mai numărăm, aceasta fiind poate o altă necesitate a interogației noastre. În mărturie, adevărul este făgăduit dincolo de orice dovadă, de orice percepție, de orice demonstrare intuitivă. Chiar dacă mint sau calc jurământul (și mereu sau mai ales când o fac), promit adevărul și cer celuiilalt să-l creadă pe celălalt care sunt eu, acolo unde eu sunt singurul capabil să mărturisesc și acolo unde ordinea dovezii sau a intuiției nu vor fi niciodată reductibile sau omogene cu această fiduciaritate elementară, cu această „bună-credință” promisă sau cerută. Desigur, aceasta din urmă nu este niciodată pură de orice iterabilitate și nici de orice tehnică, așadar de orice CALCULABILITATE. Fiindcă ea promite în egală măsură repetarea ei din prima clipă. Ea este angajată în orice adresare către celălalt. Ea îi este din prima clipă co-extensivă și condiționează astfel orice „legătură socială”, orice interogație, orice cunoaștere, orice performativitate și orice performanță teletehnoștiințifică, în formele sale cele mai sintetice, artificiale, protetice, calculabile. Actul de credință cerut de atestare poartă, structural, dincolo de orice intuiție și de orice dovadă, de orice cunoaștere („Jur să spun adevărul, nu neapărat «adevărul obiectiv», ci adevărul a ceea ce cred eu că este adevărul, îți spun acest adevăr, crede-mă, crede în ceea ce cred și eu, acolo unde tu nu vei putea vreodată nici să vezi și nici să știi, în locul de neînlocuit și totuși universalizabil, exemplar, din care eu îți vorbesc; mărturia mea e poate falsă, însă eu sunt sincer și de bună-credință, și asta nu e o mărturie falsă.”). Ce face așadar făgăduința cu acest performativ axiomatic (aproape transcendental) care condiționează și precede ca umbra lor atât declarațiile „sincere”, cât și minciunile și sperjurul și, prin urmare, orice adresare către celălalt? Ceea ce înseamnă a spune: „Crede în ceea ce spun eu așa cum ai crede într-o minune”. Și până și cea mai neînsemnată mărturie, deși se referă la cel mai verosimil, mai obișnuit

sau mai cotidian lucru, face apel la credință așa cum ar face-o și o minune. La fel ca minunea însăși, ea se propune într-un spațiu care nu lasă nicio șansă dezvrăjirii. Experiența dezvrăjirii, oricât ar fi de indiscutabilă, nu este decât o modalitate a acestei experiențe „miraculoase”, efectul reactiv și trecător, în fiecare din determinațiile sale istorice, al miracolului testimonial, lată ce se înscrie fără zăbavă în conceptul însuși de mărturie: faptul că suntem îndemnați să credem în orice mărturie ca într-un miracol sau într-o „poveste extraordinară”. Și nu trebuie să ne mirăm când vedem că toate problematicile mărturiei, clasice sau nu, critice sau nu, sunt invadate de exemple de „miracole”. Atestarea pură, dacă există așa ceva, aparține experienței credinței și miracolului. Implicată în orice „legătură socială”, oricât de obișnuită ar fi, ea devine indispensabilă și pentru Știință și pentru Filosofie și pentru Religie. Această sursă se poate strânge laolaltă sau se poate disocia, se poate reuni sau dezuni. Simultan sau succesiv. Ea poate părea contemporană cu sine acolo unde încrederea testimonială unește, în cheazășia celui alt, credința în celălalt cu sacralizarea unei prezențe-absențe sau cu sacralizarea legii, ca lege a celui alt. Ea se poate diviza în multe feluri. Mai întâi în alternativa dintre o sacralitate fără credință (indice al acestei algebre: „Heidegger”) și o credință într-o sfințenie fără sacralitate, de fapt desacralizantă, făcând dintr-o anumită dezvrăjire condiția sfințeniei autentice (indice: „Levinas” - mai ales în *Du sacre* au *saint*). Apoi, ea se poate disocia acolo unde amintita „legătură socială” în credință înseamnă în egală măsură întrerupere. Nu există o opoziție - fundamentală - între „legătura socială” și „fărămițarea socială”. Condiția „legăturii sociale”, respirația însăși a oricărei „comunități” este o anumită fărămițare care întrerupe. Nu avem aici atât nodul unei condiționări reciproce, cât, posibilitatea deschisă în vederea deznodării oricărui nod, a tăierii sau a întreruperii. Aici pare să se deschidă soc/us-ul sau raportul cu celălalt ca taină a experienței testimoniale - așadar a unei anumite credințe. Dacă într-adevăr credința este

eterul adresării și al raportului cu celălalt radical, acest lucru are loc în însăși experiența non-raportului sau a *întreruperii* absolute (indice: „Blanchot”, „Levinas”...). Hipersanctificarea acestui non-raport sau a acestei transcendente pare și aici să treacă prin desacralizare, să nu spunem prin secularizare sau laicizare, concepte prea creștine; poate chiar printr-un anumit „ateism”, în orice caz printr-o experiență radicală a resurselor „teologiei negative” – și chiar dincolo de tradiția sa. Ar trebui distins aici, grație unui alt lexic, bunăoară ebraic (sfînțenia lui *kidouch*), între sacru și sfânt, și ar trebui să nu ne mai mulțumim cu distincția latină amintită de Benveniste între sacralitatea naturală din lucruri și sfînțenia instituției sau a legii¹. Această disjuncție care întrerupe prescrie un fel de egalitate incommensurabilă în disimetrie absolută. Legea acestei intempestivități întrerupe și face istoria, ea dejoacă orice contemporaneitate și deschide însuși spațiul credinței. Ea desemnează în dezvrăjire *resursa însăși a religiosului*. Prima și ultima. Nimic nu pare așadar mai riscat, mai dificil de susținut, nimic nu pare mai imprudent decât un discurs prea sigur despre epoca dezvrăjirii, despre era secularizării, despre timpul laicității etc.

E. Benveniste, *Le vocabulaire... op. cit.*, în special pp. 184, 187 – 192, 206.

50. Calculabilitate: problemă aparent aritmetică a lui doi, sau mai degrabă a unui **n + Unu**, din și dincolo de demografia despre care vorbeam mai înainte. De ce trebuie să existe întotdeauna *mai mult de o singură sursă*? Nu există două surse ale religiei. Există credință și religie, credință sau religie, fiindcă *există cel puțin două*. Pentru că există, la bine și la rău, diviziune și iterabilitate a sursei. Acest supliment introduce incalculabilul în inima calculabilului. (Levinas: „Tocmai acest fapt de a fi în doi este uman, spiritual.”) Însă ceea ce e mai mult de Unu e negreșit mai mult de doi. Nu există legământ făcut în doi, decât dacă acest lucru nu înseamnă într-adevăr nebunia pură a credinței pure. Cea mai gravă violență. Ceea ce e mai mult de Unu este acest **n + Unu** care introduce

ordinea credinței sau a credibilității în adresarea către celălalt, dar și diviziunea mașinală, mecanică (afirmație testimonială și reactivitate, „da, da” etc, robot, *answering machine* și posibilitate a RĂULUI RADICAL: sperjur, minciună, crimă telecomandată, comandată de la distanță chiar și atunci când violează și ucide cu mâinile goale).

51. Posibilitatea RĂULUI RADICAL distruge și instituie în același timp religiosul. Ontoteologia face la fel atunci când suspendă jertfa și rugăciunea, adevărul acestei rugăciuni care se situează, pentru a-l mai aminti o dată pe Aristotel, dincolo de adevăr și de fals, dincolo de opoziția dintre ele, cel puțin potrivit unui anumit concept de adevăr sau de judecată. La fel ca și binecuvântarea, rugăciunea aparține acestui regim al credinței testimoniale sau al martiriului pe care încercăm să îl gândim aici în forța sa cea mai „critică”. Ontoteologia înlăuntrul RIPTEAZĂ credința și o destinează condiției unui fel de evreu creștinat care ar fi pierdut, de fapt ar fi împrăștiat sau sporit, până și memoria unicului său secret. Emblemă a unei naturi moarte: rodia începută, într-o seară de Paști, pe o tipsie.

52. În străfundul fără fund al acestei CRIPTE, Unu + n dă incalculabil naștere tuturor suplimentelor sale. *El se violentează și se păzește de celălalt*. Auto-imunitatea religiei nu poate decât să se indemnizeze fără un sfârșit previzibil. Pe fondul fără fund al unei impasibilități întotdeauna virgine, *khora* de mâine în limbi pe care nu le mai știm sau pe care nu le vorbim încă. Acest loc unic este Unul fără nume. El *dă loc, poate*, însă fără nici cea mai mică generozitate, nici divină și nici umană. Împrăștierea cenușii nici măcar nu e promisă, așa cum nici viața nu este luată.

(Iată poate ceea ce aș fi vrut să spun despre un anume munte Monah – mergând la Capri, anul trecut, foarte aproape de Vezuviu și de Cradiva. Îmi amintesc azi ce citisem odinioară în Genet a Chatila, din care ar trebui amintite aici o mulțime de premise într-o mulțime de limbi, actorii și victimele, și vegherile și urmarea, toate peisajele și toate spectrele: „Una dintre problemele pe care nu le

voi evita este aceea a religiei”.

Laguna, 26 aprilie 1995.)

1 J. Genet, *Ceneta a Chatila*, Paris, Editions Solin, 1992, p. 103.

Veacul și Iertarea

(Interviu cu Michel Wieviorka)

Iertarea și căința se găsesc de trei ani încoace în centrul seminarului lui Jacques Derrida ținut la Școala de înalte Studii în Științe Sociale. Ce înseamnă conceptul de iertare? De unde vine? Se impune oare tuturor și tuturor culturilor? Poate fi transpus în registru juridic? Politic? Și cu ce condiții? Însă cine iartă, atunci? Și pe cine? Și în numele a ce, în numele cui?

Michel Wieviorka: Seminarul dumneavoastră vizează problema iertării. Până unde putem ierta? Iertarea poate fi colectivă, adică politică și istorică?

Jacques Derrida: În principiu, iertarea nu are limită, măsură, moderație, „până unde?”. Bineînțeles, cu condiția să ne punem de acord asupra unui anumit sens „propriu” al acestui cuvânt. Or, ce numim „iertare”? Cine numește o „iertare”? Cine cheamă, cine cheamă la iertare? E tot atât de dificil să măsurăm o iertare pe cât să luăm măsura unor asemenea întrebări. Din mai multe motive pe care mă grăbesc să le precizez.

1. În primul rând, pentru că se întreține echivocul, mai ales în dezbaterile politice care reanimă și deplasează astăzi această noțiune, în lumea întreagă. Se confundă adesea, uneori în mod calculat, iertarea cu teme învecinate: scuza, regretul, amnistia, prescrierea etc, care sunt tot atâtea semnificații dintre care unele țin de drept, de dreptul penal față de care iertarea ar trebui să rămână în principiu heterogenă și ireductibilă.

Această discuție între Jacques Derrida și Michel Wieviorka a apărut cu acest titlu, *Veacul și Iertarea (Le Siècle et le Pardon)* în numărul 9 din *Monde des de bats* (decembrie 1999).

2. Oricât de tainic ar rămâne conceptul de iertare, nu e mai puțin adevărat că scena, figura, limbajul pe care

încercăm să-l ajustăm aparțin unei moșteniri religioase (să spunem avraamice, pentru a aduna laolaltă iudaismul, creștinismele și islamismele). Această tradiție – complexă și diferențiată, chiar conflictuală – este deopotrivă singulară și pe cale de universalizare, prin ceea ce un anumit teatru al iertării pune în practică sau în lumină.

3. Prin urmare – și e una din liniile călăuzitoare ale seminarului meu despre iertare (și sperjur) –, însăși dimensiunea iertării tinde să se estompeze în cursul acestei mondializări și, odată cu ea, orice măsură, orice limită conceptuală. În toate scenele de căință, de mărturisire, de iertare sau de scuză care se înmulțesc pe scena geopolitică de la ultimul război încoace, și într-un mod accelerat în ultimii ani, vedem nu numai indivizi, ci și comunități întregi, corporații profesionale, reprezentanți ai ierarhiilor eclesiastice, suverani și șefi de stat care își cer „iertare”. Ei fac acest lucru într-un limbaj avraamic, care nu e (în cazul Japoniei sau al Coreei, de pildă) cel al religiei dominante în societățile lor dar care a devenit idiomul universal al dreptului, al politicii, al economiei sau al diplomației: deopotrivă agentul și simptomul acestei internaționalizări. Proliferarea acestor scene de căință și de „iertare” cerută înseamnă neîndoielnic o *urgență universală* a memoriei: *trebuie* să ne întoarcem înspre trecut; *trebuie* să aducem acest act de memorie, de autoacuzare, de „pocăință”, de compărere, deopotrivă dincolo de instanța juridică și de instanța statului-națiune. Ne întrebăm, așadar, ce se întâmplă la această scară. Există nenumărate piste. Una dintre ele conduce cu regularitate la o serie de evenimente extraordinare, cele care, înainte și după cel de-al Doilea Război Mondial, au făcut cu puțință, în orice caz, au „autorizat”, odată cu Tribunalul de la Nürnberg, instituirea internațională a unui concept juridic precum cel de „crimă împotriva umanității”. A fost un eveniment „performativ” de o anvergură încă greu de interpretat, chiar dacă în prezent cuvinte precum „crimă împotriva umanității” circulă în limbajul curent.

Acest eveniment a fost el însuși *produs* și autorizat de către o comunitate internațională la o dată și potrivit unei figuri determinate a istoriei sale. Aceasta din urmă se împletește, însă fără a se confunda, cu istoria unei reafirmări a drepturilor omului, a unei noi „Declarații a drepturilor omului”. Acest gen de mutație a structurat spațiul teatral în care se joacă – cu sau fără sinceritate – marea iertare, marea scenă a căinței care ne preocupă. Adesea, în chiar teatralitatea sa, ea are trăsăturile unei mari convulsii – să îndrăznim să spunem ale unei pulsiiuni frenetice? Nu, din fericire, ea răspunde și unei mișcări „bune”. Însă simulacrul, ritualul automat, ipocrizia, calculul sau maimuțarea fac parte din decor și se invită ca niște paraziți la această ceremonie a vinovăției, iată o umanitate zdruncinată de o mișcare care s-ar dori unanimă, iată un gen uman care ar pretinde că se acuză, public și spectacular, de toate crimele comise într-adevăr de el însuși împotriva lui însuși, „împotriva umanității”. Căci, dacă am începe să ne acuzăm, cerând iertare, de toate crimele trecutului împotriva umanității, nu ar mai rămâne niciun nevinovat pe fața pământului – și, prin urmare, nimeni în poziția de judecător sau de arbitru. Suntem cu toții cel puțin moștenitorii unor persoane sau ai unor evenimente marcate, în mod esențial, lăuntric, de neșters, de crime împotriva umanității. Uneori, aceste evenimente, aceste crime masive, organizate, crude, care pot să fi fost revoluții, mari Revoluții canonice și „legitime”, au fost tocmai cele care au permis emergența unor concepte precum cele de drepturile omului sau de crimă împotriva umanității.

Chiar dacă vedem aici un imens progres, o mutație istorică sau un concept încă nedeslușit în limitele sale, fragil în temeliile sale (și putem avea în același timp ambele păreri – e ceea ce eu înclin să cred), nu putem tăgădui acest fapt: conceptul de „crimă împotriva umanității” rămâne la orizontul oricărei geopolitici a iertării. El îi alimentează discursul și îi conferă legitimitate. Luați exemplul impresionant al Comisiei de

Adevăr și Reconciliere din Africa de Sud. Rămâne unic în ciuda unor analogii, însă doar analogii, cu câteva precedente sud-americane, mai ales în Chile. Ei bine, ceea ce a dat ultima justificare, legitimitatea declarată a acestei Comisii, a fost definirea apartheid-ului ca și „crimă împotriva umanității” de către comunitatea internațională reprezentată de ONU.

Această convulsie de care vorbesc pare să ia astăzi turnura unei conversiuni. A unei conversiuni de fapt și care tinde să devină universală: pe cale să se mondializeze. Căci dacă, așa cum cred, conceptul de crimă împotriva umanității este capul de acuzare al acestei autoacuzări, al acestei căințe și al acestei iertări cerute; dacă, pe de altă parte, doar o sacralitate a ceea ce e uman poate, în ultimă instanță, să justifice acest concept (nimic nu e mai grav, în această logică, decât o crimă împotriva umanității omului și împotriva drepturilor omului); dacă această sacralitate își găsește sensul în memoria avraamică a religiilor Cărții și într-o interpretare iudaică, dar mai ales creștină, a „aproapelui” sau a „seamănelui”; dacă, prin urmare, crima împotriva umanității e o crimă împotriva a ceea ce e în cel mai înalt grad sacru în ființa vie, și deci deja împotriva a ceea ce e divin în om, în Dumnezeu-făcut-om sau în omul-făcut-Dumnezeu-de-către-Dumnezeu (moartea omului și moartea lui Dumnezeu ar trăda aici aceeași crimă), atunci „mondializarea” iertării se aseamănă cu o imensă scenă de mărturisire în derulare, așadar cu o convulsie-convertire-mărturisire virtual creștină, un proces de creștinare care nu mai are nevoie de Biserica Creștină.

Dacă, așa cum sugeram adineauri, un astfel de limbaj întâlnește și acumulează în el tradiții puternice (cultura „avraamică” și cultura unui umanism filosofic, mai precis a unui cosmopolitism născut el însuși dintr-o grefă de stoicism și de creștinism paulinic), atunci de ce se impune în zilele noastre unor culturi care la origine nu sunt nici europene și nici „biblice”? Mă gândesc la scenele în care un prim-ministru japonez „a cerut iertare” coreenilor și chinezilor pentru violențele din trecut. Desigur că și-a

prezentat aceste *heartfelt apologies* în nume personal, fără a-l angaja pe împăratul din fruntea statului, însă un prim-ministru angajează întotdeauna mai mult decât o persoană privată. De curând au avut loc veritabile negocieri, de data aceasta oficiale și încordate, între guvernul japonez și guvernul sud-coreean în această privință. Era vorba despre reparații și despre o reorientare politico-economică. Aceste tratative vizau, așa cum e cazul mai totdeauna, să ducă la o reconciliere (națională sau internațională) favorabilă unei normalizări. Limbajul iertării, în slujba unor scopuri determinate, era orice, numai pur și dezinteresat nu. Ca întotdeauna în domeniul politic.

Voi risca atunci următoarea propoziție: de fiecare dată când iertarea se află în slujba unui scop, chiar și a unui scop nobil și spiritual (răscumpărare sau mântuire, reconciliere, izbăvire), de fiecare dată când tinde să restabilească o stare de normalitate (socială, națională, politică, psihologică) printr-un travaliu de doliu, printr-o anume terapie sau ecologie a memoriei, de fiecare dată „iertarea” nu este pură – și nici conceptul său. Iertarea nu este, nu *ar trebui să fie* nici normală, nici normativă și nici normalizatoare. Ea *ar trebui* să rămână excepțională și extraordinară, gata să treacă proba imposibilului: ca și cum ar întrerupe cursul obișnuit al temporalității istorice.

Din acest punct de vedere, ar trebui să investigăm ceea ce numim prin mondializare și ceea ce eu propun să numim *mondia-latinizare* – pentru a lua în considerație efectul de creștinătate romană care supradetermină astăzi întregul limbaj al dreptului, al politicii și chiar și interpretarea așa-numitei „reîntoarceri a religiei”. Nicio dezvrăjire, nicio secularizare nu îl întrerupe, dimpotrivă.

Pentru a aborda acum conceptul însuși de iertare, logica și bunul-simț se pun măcar o dată de acord cu paradoxul: trebuie, mi se pare, să plecăm de la faptul că există lucruri de neiertat. Nu e oare, de fapt, singurul lucru de iertat? Singurul lucru care *cere* să fie iertat? Dacă nu am fi gata să iertăm decât ceea ce pare de iertat, ceea ce Biserica numește „păcat venial”, atunci ideea însăși de

iertare s-ar destrăma. Dacă e ceva de iertat, ar fi ceea ce în limbaj religios se numește păcat de moarte, cel mai grav, fărădelegea sau greșeala de neiertat. De unde aporia pe care am putea-o descrie în formalitatea sa seacă și implacabilă, fără milă: iertarea nu iartă decât ceea ce e de neiertat. Nu putem sau nu ar trebui să iertăm, nu există iertare, dacă există, decât acolo unde există ceva de neiertat. Ceea ce înseamnă că iertarea trebuie să se anunțe precum imposibilul însuși. Fiindcă, în acest veac, crime monstruoase („de neiertat”, așadar) nu numai că au fost comise – ceea ce poate că nu e în sine un lucru atât de nou – ci, mai mult, au devenit vizibile, cunoscute, amintite, numite, arhivate de către o

„Conștiință universală” informată mai bine ca niciodată, fiindcă aceste crime deopotrivă crude și masive par să scape sau fiindcă s-a încercat să fie lăsate să scape, în chiar excesul lor, măsurii oricărei justiții umane, ei bine, chemarea la iertare a fost reactivată, remotivată și accelerată (prin chiar lucrurile de neiertat, așadar!).

S-a iscat o discuție întreagă în momentul în care legea din 1964 hotăra în Franța imprescriptibilitatea crimelor împotriva umanității. Notez în trecere că acest concept juridic de imprescriptibil nu este nicidecum echivalent cu conceptul non-juridic de impardonabil. Putem menține imprescriptibilitatea unei crime, putem să nu limităm în niciun fel durata unei inculpări sau a unei urmări legale posibile și să-l iertăm în același timp pe vinovat. Invers, putem achita sau suspenda o judecată și cu toate acestea să refuzăm să iertăm. E adevărat că singularitatea conceptului de imprescriptibilitate (spre deosebire de „prescriere”, care are echivalente în alte sisteme de drept occidentale, cel american spre exemplu) ține poate de faptul că el introduce în egală măsură, la fel ca iertarea sau ca impardonabilul, un fel de eternitate sau de transcendență, orizontul apocaliptic al judecății de pe urmă: în dreptul de dincolo de drept, în istoria de dincolo de istorie. E un punct capital și dificil. Într-un text polemic intitulat tocmai „Imprescriptibilul”, Jankelevitch declară că

nu poate fi vorba să iertăm crimele împotriva umanității, împotriva umanității omului: nu împotriva unor „dușmani” (politici, religioși, ideologici), ci împotriva a ceea ce face un om dintr-un om – adică împotriva puterii înseși de a ierta. Într-un mod analog, Hegel, mare gânditor al „iertării” și al „reconcilierii”, spunea că totul poate fi iertat, mai puțin crima împotriva spiritului, în speță împotriva puterii de reconciliere a iertării. Fiind bineînțeles vorba despre Shoah, Jankelevitch insista mai ales asupra unui alt argument, decisiv în ochii lui: în acest caz, e cu atât mai puțin vorba să iertăm cu cât criminalii nu și-au *cerut iertare*. Nu și-au recunoscut greșeala și nu au arătat nicio urmă de căință. Cel puțin asta susține, poate cam pripit, Jankelevitch.

Or, eu aș fi tentat să contest această logică evident *condițională* a *schimbului*, această presuposiție atât de larg răspândită potrivit căreia nu am putea să ne gândim la iertare decât *cu condiția* ca ea să fie cerută, în cursul unei scene de căință care să ateste deopotrivă conștiința vinei, transformarea vinovatului și angajarea cel puțin implicită de a face totul pentru a evita reîntoarcerea răului. Avem aici o tranzacție *economică*, tranzacție care *în același timp* confirmă și contrazice tradiția avraamică de care vorbim. E important să analizăm în profunzime tensiunea din inima moștenirii între, pe de o parte, ideea care e deopotrivă o exigență a iertării necondiționate, gratuite, infinite, non-economice, acordate *vinovatului ca vinovat*, fără reciprocitate, chiar și celui care nu se căiește sau nu cere să fie iertat și, pe de *altă parte*, o iertare *condițională*, așa cum mărturisesc un mare număr de texte, implicând numeroase dificultăți și rafinări semantice, iertare proporțională cu recunoașterea greșelii, cu căința și cu transformarea păcătosului care, în acest caz, cere în mod explicit iertare. Și care prin urmare nu mai este pe de-a-ntregul cel vinovat, ci deja un altul, și mai bun decât vinovatul. În această măsură, și cu această condiție, nu *vinovatul ca atare* este cel căruia i se iartă. Unul din aspectele indisociabile de acest fapt, și care mă

interesează în egală măsură, privește atunci esența moștenirii. Ce este un moștenitor atunci când moștenirea include o poruncă deopotrivă dublă și contradictorie? O poruncă pe care trebuie așadar să o reorientăm, să o interpretăm activ, performativ, însă pe întuneric, ca și cum ar trebui atunci ca, fără vreo normă și fără vreun criteriu prestabilite, să reinventăm memoria?

În ciuda simpatiei pline de admirație pe care i-o port lui Jankelevitch și chiar dacă înțeleg motivele care inspiră această mânie a celui drept, am dificultăți în a-l urma. De pildă, atunci când înmulțește ocările la adresa bunei conștiințe a „germanului” sau atunci când tună și fulgeră împotriva miracolului mărcii germane și împotriva obscenității prospere a bunei conștiințe, însă mai ales atunci când justifică refuzul de a ierta prin faptul – sau mai degrabă prin invocarea – lipsei de căință. În mare, spune: „Dacă ar fi început, în căință, prin a cere iertare, ne-am fi putut gândi să le-o acordăm, însă n-a fost cazul”. Îmi e cu atât mai greu să-l urmez aici, cu cât în ceea ce el însuși numește o „carte de filosofie”, *Iertarea*, publicată mai înainte, Jankelevitch se arătase mai favorabil ideii unei iertări absolute. În acel moment, el revendica o inspirație iudaică și mai ales creștină. Vorbea chiar de un imperativ de iubire și despre o „etică hiperbolică”: de o etică, așadar, care ar merge dincolo de legi, de norme sau de obligație. O etică dincolo de etică, iată – poate – locul de negăsit al iertării. Cu toate acestea, chiar la momentul acela, și, prin urmare, contradicția rămâne, Jankelevitch nu mergea până la a admite o iertare necondiționată și care ar fi așadar acordată chiar și celui care nu o cere.

Nervul argumentului, în „Imprescriptibilul” și în partea intitulată „Să iertăm?”, constă în faptul că singularitatea înscrisă în Shoah atinge dimensiunile a ceea ce e de *neispășit*. Or, pentru ceea ce e de neispășit, după Jankelevitch, nu există iertare cu putință, și nici chiar iertare care să aibă un sens, care să facă sens. Căci axioma comună sau dominantă a tradiției, în cele din urmă, și în ochii mei cea mai problematică, e că *iertarea trebuie să*

aibă sens. Iar acest sens ar trebui să se determine pe fond de salvare, de reconciliere, de mântuire, de ispășire, așa spune chiar de jertfă. Pentru Jankelevitch, de vreme ce nu mai putem pedepsi criminalul cu o „pedeapsă proporțională cu crima” și de vreme ce „pedeapsa devine aproape indiferentă”, avem de-a face cu ceea ce e „de neispășit” – el zice și „ireparabil” (cuvânt pe care Chirac l-a folosit în faimoasa sa declarație cu privire la crima împotriva evreilor sub regimul Vichy: „În ziua aceea, Franța săvârșea ireparabilul”). De la ceea ce e de neispășit sau de nereparat, Jankelevitch ajunge la ceea ce nu poate fi iertat. Și, după el, nu se iartă ceea ce nu poate fi iertat. Această înlănțuire nu îmi pare evidentă în sine. Și asta din motivul pe care l-am spus (ce ar fi o iertare care nu ar ierta decât ceea ce poate fi iertat?) și pentru că această logică implică în continuare faptul că iertarea rămâne corelatul unei judecăți și contrariul unei pedepsiri *posibile*, ale unei ispășiri *posibile*, a ceea ce e „de neispășit”.

Fiindcă Jankelevitch pare să considere incontestabile două lucruri (ca și Arendt, de exemplu, în *Condiția omului modern*):

1. Iertarea trebuie să rămână o *posibilitate umană* – insist asupra acestor două cuvinte și mai ales asupra acestei trăsături antropologice care decide cu privire la tot (căci, în fond, întotdeauna se va pune problema să știm dacă iertarea este o *posibilitate* sau nu, chiar o *facultate*, așadar un „eu pot” suveran și o putință umană sau nu);

2. Această *posibilitate umană* este corelatul *posibilității* de a pedepsi – nu de a se răzbuna, bineînțeles, ceea ce e cu totul altceva, față de care iertarea este încă și mai străină, ci de a pedepsi potrivit legii. „Pedeapsa, spune Arendt, are în comun cu iertarea faptul că încearcă să pună capăt unui lucru care, fără intervenție, ar putea continua indefinit. Așadar, faptul că oamenii sunt incapabili să ierte ceea ce nu pot pedepsi și că sunt incapabili să pedepsească ceea ce se dovedește a fi de neiertat e deosebit de semnificativ, e un element structural al domeniului *problemelor omenești* [sublinierea mea.]”.

În „Imprescriptibilul”, nu în *Iertarea*, Jankelevitch se așază în acest schimb, în această simetrie dintre a pedepsi și a ierta: iertarea nu pare să aibă mai mult sens acolo unde crima a devenit, așa cum e cazul cu Shoah, „de neispășit”, în lipsa unei proporții cu orice măsură umană. „Iertarea a murit în lagărele morții”, spune el. Da. Cu condiția ca iertarea să nu devină posibilă decât începând cu momentul în care pare să dispară. Istoria ei ar începe dimpotrivă cu ceea ce e de neiertat.

Nu în numele unui purism etic sau spiritual insist eu asupra acestei contradicții din inima moștenirii, ci asupra necesității de a păstra referința la o iertare necondiționată și non-economică: dincolo de schimb și chiar și dincolo de orizontul unei mântuirii sau al unei reconcilierii. Dacă spun: „Te iert cu condiția ca, cerându-ți iertare, să te fi schimbat și să nu mai fi același”, oare iert? Ce iert? Și pe cine? Ce și cui? Ceva sau pe cineva? O primă ambiguitate sintactică, de altfel, care ar trebui deja să ne rețină îndelung. Între întrebarea „*cine?*” și întrebarea „*ce?*”. Oare iertăm *ceva*, o crimă, o greșeală, o fărădelege, adică un act sau un moment care nu epuizează persoana incriminată și care, la limită, nu se confundă cu vinovatul care rămâne așadar ireductibil la ea? Sau iertăm *cuiva*, în absolut, fără a mai marca atunci limita între fărădelege, momentul greșelii și, pe de altă parte, persoana pe care o socotim responsabilă sau vinovată? Iar în acest din urmă caz (întrebarea „*e/ne?*”), cerem oare iertare victimei sau vreunui martor absolut, lui Dumnezeu, de pildă Dumnezeului care a prescris să iertăm celuilalt (om) pentru a merita să fim iertați la rândul nostru? (Biserica din Franța a cerut iertare lui Dumnezeu, ea nu s-a căit nemijlocit sau doar în fața oamenilor, sau în fața victimelor, de pildă comunitatea iudaică, pe care doar Le-a luat ca martor, e adevărat, în mod public, al iertării cerute în realitate lui Dumnezeu etc.) Trebuie să las deschise aceste vaste întrebări.

Închipuiți-vă așadar că iert cu condiția ca vinovatul să se căiască, să devină mai bun, să ceară iertare și deci să se schimbe printr-un nou angajament și ca, prin urmare, să

nu mai fie întocmai același cu acela care s-a făcut vinovat. În acest caz, mai putem vorbi de o iertare? Ar fi prea ușor, de ambele părți: am ierta pe altcineva decât vinovatul însuși. Ca să existe iertare, nu trebuie oare să iertăm și greșeala și pe vinovat *ca atare*, acolo unde și una și celălalt rămân, la fel de ireversibil ca și răul, ca răul însuși, și ar mai fi capabili să se repete, impardonabil, fără transformare, fără îmbunătățire, fără căință și fără făgăduință? Nu trebuie oare să afirmăm că o iertare demnă de acest nume, dacă așa ceva există vreodată, trebuie să ierte ceea ce e de neiertat și fără nicio condiție? Și că această necondiționatitate e de asemenea înscrisă, ca și contrariul ei, în speță condiția căinței, în moștenirea „noastră”? Chiar dacă această puritate radicală poate părea excesivă, hiperbolică, nebună? Căci dacă eu spun, așa cum cred, că iertarea e nebună, și că trebuie să rămână o nebunie a imposibilului, nu o fac desigur pentru a o exclude sau pentru a o descalifica. Poate că e chiar singurul lucru care survine, care surprinde, precum o revoluție, cursul obișnuit al istoriei, al politicii și al dreptului. Căci aceasta înseamnă că rămâne eterogenă în raport cu ordinul politicului sau al juridicului așa cum le înțelegem în mod obișnuit. Nu vom putea niciodată, în acest sens obișnuit al cuvintelor, să întemeiem o politică sau un drept al iertării. În toate scenele geopolitice de care vorbeam, se abuzează așadar cel mai adesea de cuvântul „iertare”. Căci e întotdeauna vorba despre negocieri mai mult sau mai puțin mărturisite, de tranzacții calculate, de condiții și, așa cum ar spune Kant, de imperative ipotetice. Aceste tranzacții pot părea desigur foarte onorabile. De pildă, în numele „reconcilierii naționale”, expresie la care de Gaulle, Pompidou și Mitterrand au recurs toți trei în momentul în care au crezut că trebuie să-și asume responsabilitatea de a șterge datoriile și crimele din trecut, din timpul Ocupației sau din timpul războiului din Algeria. În Franța, cei mai înalți responsabili politici au ținut cu regularitate același discurs: trebuie purces la reconciliere pe calea amnistiei și recunoscută astfel

unitatea națională. E un *leitmotiv* al retoricii tuturor șefilor de stat și a prim-miniștrilor francezi de la cel de-al Doilea Război Mondial încoace, *fără excepție*. A fost literalmente limbajul celor care, după primul moment de epurare, au hotărât marea amnistie din 1951 pentru crimele comise sub Ocupație. L-am auzit într-o seară, într-un document de arhivă, pe domnul Cavaillet spunând, citez din memorie, că, parlamentar fiind, votase legea amnistiei din 1951 fiindcă trebuia, spunea el, „să știm să uităm”; cu atât mai mult cu cât în acel moment – iar Cavaillet insista din greu asupra acestui aspect – pericolul comunist era resimțit ca fiind cel mai urgent. Trebuiau aduși înapoi în comunitatea națională toți anticomuniștii care, cu câțiva ani mai înainte colaboratori, riscau să se trezească excluși din câmpul politic printr-o lege prea severă și printr-o epurare care uita prea puțin. Refacerea unității naționale, asta însemna reînarmarea cu toate forțele disponibile într-o luptă care continua, de această dată pe timp de pace sau de război așa-zis rece. Există întotdeauna un calcul strategic și politic în gestul generos al celui care oferă reconcilierea sau amnistia și acest calcul trebuie integrat întotdeauna în analizele noastre. „Reconcilierea națională” a fost deopotrivă, așa cum am spus, limbajul explicit al lui de Gaulle atunci când a revenit pentru prima dată la Vichy și unde a pronunțat un faimos discurs privind unitatea și unicitatea Franței; a fost literalmente discursul lui Pompidou care a vorbit și el, într-o faimoasă conferință de presă, despre „reconcilierea națională” și despre dezbinarea depășită atunci când l-a grațiat pe Touvier; acesta a fost și discursul lui Mitterrand atunci când a susținut, în mai multe rânduri, că era garantul unității naționale, și foarte precis atunci când a refuzat să declare vinovăția Franței sub regimul de la Vichy (pe care-l califica, așa cum știți, drept o putere ilegală sau nereprezentativă, apropiată de către o minoritate de extremiști, în vreme ce noi știm că lucrurile au fost mai complicate, și nu numai din punct de vedere formal și legal, dar să lăsăm asta acum). Invers, atunci când corpul

națiunii poate suporta fără risc o dezbinare minoră sau își poate regăsi întărită unitatea prin procese, prin deschideri de arhive, prin „refulări”, atunci alte calcule ne dictează să facem dreptate într-un mod mai riguros și mai public „datoriei de memorie”.

Întotdeauna avem de-a face cu aceeași grijă: să facem în așa fel încât națiunea să supraviețuiască sfâșierilor sale, așa încât traumele să cedeze travaliului de doliu, și așa încât statul-națiune să nu fie cuprins de paralizie. Dar chiar și acolo unde poate fi justificat, acest imperativ „ecologic” de sănătate socială și politică nu are nimic de-a face cu „iertarea” despre care se vorbește atunci cu destul de multă ușurință. Iertarea nu ține, nu ar trebui niciodată să țină de o terapie de reconciliere. Să revenim la remarcabilul exemplu al Africii de Sud. Încă în închisoare, Mandela a crezut că trebuie să-și asume el însuși decizia de a negocia principiul unei proceduri de amnistie. Pentru a permite mai întâi revenirea exilaților ANC. Și în vederea unei reconcilieri naționale fără de care țara ar fi fost trecută prin foc și sabie. Însă, la fel ca și achitarea, anularea și chiar „grația” (excepție juridico-politică despre care vom mai vorbi), amnistia nu înseamnă iertare. Or, atunci când Desmond Tutu a fost numit președinte al Comisiei de adevăr și reconciliere, a creștinat limbajul unei instituții destinate să trateze numai crimele cu motiv „politic” (enormă problemă la care renunț să mă mai refer aici, așa cum renunț și să analizez structura complexă a numitei comisii, în rapoartele sale cu celelalte instituții judiciare și proceduri penale care trebuiau să-și urmeze cursul). În egală măsură cu bunăvoință și cu confuzie, mi se pare, Tutu, arhiepiscop anglican, a introdus vocabularul căinței și al iertării. Ceea ce i-a atras reproșurile, între alte lucruri de altfel, ale unei părți necreștine a comunității de culoare. Fără a mai vorbi de însemnatele mize de traducere pe care aici nu pot decât să le evoc, ca și recursul la limbajul însuși, privind cel de-al doilea aspect al întrebării dumneavoastră: este oare scena iertării un față în față personal sau trimite la vreo mediere

instituțională? (Iar limbajul însuși, limba este aici o primă instituție mediatoare.) în principiu, pentru a urmări în continuare un filon al tradiției avraamice, trebuie ca iertarea să angajeze două singularități: vinovatul („*perpetrator*”, cum se spune în Africa de Sud) și victima. Din clipa în care intervine un al treilea, putem vorbi încă de amnistie, de reconciliere, de reparație etc. Însă în niciun caz despre iertarea pură, în sens strict. Statutul Comisiei de Adevăr și Reconciliere e profund ambiguu în această privință, ca și discursul lui Tutu, care oscilează între o logică non-penală și non-reparatorie a iertării (el o numește „restauratoare”) și o logică judiciară a amnistiei. Ar trebui să interpretăm mai îndeaproape instabilitatea echivocă a tuturor acestor auto-interpretări. Prin mijlocirea unei confuzii între ordinul iertării și ordinul justiției și abuzând de asemenea de eterogenitatea lor, ca și de faptul că timpul iertării scapă procesului juridic, e de altfel întotdeauna posibil să mimăm scena iertării „immediate” și aproape automate pentru a scăpa de justiție. Posibilitatea acestui calcul rămâne întotdeauna deschisă și am putea da o sumedenie de exemple. Și de contra-exemple. Astfel, Tutu povestește cum într-o zi o femeie de culoare a venit în fața Comisiei. Soțul său fusese ucis de niște polițiști torționari. Ea vorbește în limba ei, una din cele unsprezece limbi oficiale recunoscute de *Constituție*. Tutu tălmăcește și traduce în felul următor, în idiomul său creștin (anglo-anglican): „O comisie sau un guvern nu poate ierta. Doar eu, eventual, aș putea ierta. (*And I am not ready to forgive.*) Și nu sunt pregătită să iert – sau pentru a ierta”. Un cuvânt foarte dificil de înțeles. Această femeie victimă, această soție a unei victime¹ voia cu siguranță să amintească faptul că, iată, corpul anonim al statului sau al unei instituții

1 Ar fi multe de spus aici cu privire la diferențele sexuale, fie că e vorba despre victime, fie că e vorba despre mărturiile lor. Tutu povestește de asemenea cum anumite femei au iertat în prezența călăilor lor. Însă Antje Krog, într-o carte admirabilă, *The Country of My Skull*,

descrie de asemenea situația unor femei militante care, violate și mai întâi acuzate de către torționari că nu sunt militante ci prostituate, nu puteau nici măcar să mărturisească aceste lucruri în fața Comisiei, nici măcar în familiile lor, fără a se despuia, fără a-și arăta cicatricile sau fără a se expune încă o dată, prin chiar mărturia lor, unei alte violențe. „Problema iertării” nici măcar nu se putea pune în mod public pentru aceste femei dintre care unele ocupă în prezent înalte funcții în stat. Cu privire la această problemă, în Africa de Sud există o *Cender Commission*.

publice nu poate ierta. Nu are nici dreptul și nici puterea să o facă; și nici n-ar avea niciun sens să o facă. Reprezentantul statului poate judeca, însă iertarea nu are nimic de-a face cu spațiul public sau politic. Chiar dacă ar fi „dreaptă”, iertarea ar fi dreaptă în sensul unei dreptăți care nu are nimic de-a face, cu justiția judiciară, cu dreptul. Pentru asta există tratate de drept iar aceste tratate nu iartă niciodată, în sensul stric al cuvântului. Această femeie voia poate să sugereze altceva: dacă are cineva vreo cădere să ierte, acesta nu poate fi decât victima și nu o terță instituție. Căci, pe de altă parte, chiar dacă această soție era și ea o victimă, ei bine, victima absolută – dacă putem spune astfel – rămânea soțul ei mort. Doar mortul ar fi putut, în mod legitim, să se gândească la iertare. Supraviețuirea nu era pregătită să se pună abuziv în locul mortului. Copleșitoare și dureroasă experiență a supraviețuitorului: cine să aibă dreptul să ierte în numele victimelor dispărute? într-un fel, acestea din urmă sunt întotdeauna absente. *Dispărute* prin esență, ele nu sunt niciodată absolut prezente, în momentul cererii iertării, așa cum erau în momentul crimei; și uneori sunt absente în corpul lor, adesea chiar moarte.

Revin pentru o clipă la echivocul tradiției. Pe de o parte, iertarea (acordată de Dumnezeu sau inspirată de prescripția divină) trebuie să fie un dar gratuit, fără schimb și fără condiții; pe de altă parte, ea cere, în chip de condiție minimală, căirea și transformarea păcătosului. Ce consecință să tragem din această tensiune? Cel puțin

aceasta, care nu simplifică lucrurile: dacă ideea noastră de iertare se năruie în clipa în care o lipsim de polul său absolut de referință, adică de puritatea sa necondiționată, cu toate acestea ea rămâne inseparabilă de ceea ce e eterogen în raport cu ea, adică ordinul condițiilor, căința, transformarea, tot atâtea lucruri care-i permit să se înscrie în istorie, drept, politică, în existența însăși. Acești doi poli, *necondiționatul* și *condiționalul*, sunt absolut eterogeni și trebuie să rămână ireductibili unul la celălalt. Cu toate acestea, ei sunt indisociabili: dacă vrem, și trebuie să vrem, ca iertarea să devină efectivă, concretă, istorică, dacă vrem *să se întâmple*, să aibă loc pentru a schimba lucrurile, trebuie ca puritatea ei să se angajeze într-o serie de condiții de tot felul (psihosociologice, politice etc). Deciziile și responsabilitățile sunt de luat între acești doi poli, *ireconciliabili dar indisociabili*. Însă, în ciuda tuturor confuziilor care reduc iertarea la amnistie sau la amnezie, la achitare sau la prescriere, la travaliul de doliu sau la vreo terapie politică de reconciliere, pe scurt la vreo ecologie istorică, n-ar trebui totuși să uităm niciodată că toate acestea se referă la o anumită idee a iertării pure și necondiționate, fără de care acest discurs nu ar avea nici cel mai mic sens. Ceea ce complică problema „sensului” e și faptul că, așa cum sugeram mai adineauri: iertarea pură și necondiționată, pentru a avea un sens propriu, trebuie să nu aibă niciun „sens”, nicio finalitate și nicio inteligibilitate. E o nebunie a imposibilului. Ar trebui să urmărim fără ezitare consecința acestui paradox sau a acestei aporii.

Ceea ce numim *dreptul de grație* oferă un exemplu, în același timp un exemplu printre altele și modelul exemplar. Căci, dacă e adevărat că iertarea ar trebui să rămână eterogenă în raport cu ordinul juridico-politic, judiciar sau penal, dacă e adevărat că ar trebui ca de fiecare dată, în fiecare caz, să rămână o excepție absolută, atunci există o excepție de la această lege de excepție, într-un fel, și, în Occident, e tocmai această tradiție teologică care acordă suveranului un drept exorbitant.

Căci dreptul de grațiere este, așa cum o indică numele lui, de ordinul dreptului, însă un drept care înscrie în legi o putere de dincolo de legi. Monarhul absolut de drept divin poate grația un criminal, adică poate practica, în numele statului, o iertare care transcende și neutralizează dreptul. Drept de dincolo de drept. Ca și ideea de suveranitate însăși, acest drept de grație a fost însușit de către tradiția republicană. În unele state moderne de tip democratic, precum Franța, s-ar zice că a fost secularizat (dacă acest cuvânt ar avea un sens și în afara tradiției religioase pe care o păstrează chiar atunci când pretinde că i se sustrage). În altele, precum Statele Unite, secularizarea nici măcar nu e un simulacru, deoarece Președintele și guvernatorii, care au drept de grație (*pardon, clemency*), depun mai întâi un jurământ cu mâna pe *Biblie*, țin discursuri oficiale de tip religios și invocă numele sau binecuvântarea lui Dumnezeu de fiecare dată când se adresează națiunii. Ceea ce contează în această excepție absolută care este dreptul de grație, e faptul că exceptarea dreptului, abaterea de la drept e situată în vârful sau la temelia juridico-politicului. În corpul suveranului, ea întrupează ceea ce întemeiază, susține sau înalță, odată cu unitatea națiunii, garanția *Constituției*, condițiile și exercitarea dreptului. Ca întotdeauna, principiul transcendent al unui sistem nu aparține sistemului. Îi este străin precum o excepție.

Fără a contesta principiul acestui drept de grațiere, cel mai „înalt” din câte există, cel mai nobil, dar și cel mai „alunecos” și cel mai echivoc, cel mai periculos, cel mai arbitrar, Kant amintește limitarea strictă care ar trebui să-i fie impusă pentru a nu da loc celor mai josnice nedreptăți: ca suveranul să nu poată grația decât atunci când crima îl vizează pe el însuși (și vizează așadar, în corpul lui, însăși garanția dreptului, a statului de drept și a statului). Ca și în logica hegeliană despre care vorbeam adineauri, nu e de neiertat decât crima împotriva a ceea ce dă puterea de a ierta, crima împotriva iertării, în definitiv – spiritul după Hegel, și ceea ce el numește „spiritul creștinismului” – însă

suveranul are dreptul de a ierta tocmai ceea ce e de neiertat și doar ceea ce e de neiertat, și doar atunci când „corpul regelui”, în funcțiunea sa suverană, e vizat prin mijlocirea celuilalt „corp al regelui”, care aici este „același”, corpul de carne, singular și empiric. În afara acestei excepții absolute, în toate celelalte cazuri, pretutindeni unde nelegiuirea îi vizează pe supuși, adică mai întotdeauna, dreptul de grațiere nu ar putea fi exercitat fără a se comite o nedreptate. De *fapt*, știm că întotdeauna e exercitat într-un mod condiționat, în funcție de o interpretare sau de un calcul, din partea suveranului, cu privire la ceea ce intersectează un interes particular (al său propriu sau al apropiaților săi sau al unei fracțiuni a societății) și interesul de stat. Un exemplu recent ar putea fi dat de Clinton – care nu a fost niciodată înclinat să grațieze pe nimeni și care e un partizan mai degrabă ofensiv al pedepsei cu moartea. Or, de curând, utilizându-și *right to pardon*, i-a grațiat pe portoricanii aflați de multă vreme în închisoare pentru terorism. Ei bine, republicanii nu au pierdut prilejul să conteste acest privilegiu absolut al executivului acuzându-l pe președinte că ar fi vrut s-o ajute astfel pe Hillary Clinton în viitoarea ei campanie electorală la New York, acolo unde portoricanii sunt, așa cum bine știți, foarte numeroși.

În cazul deopotrivă excepțional și exemplar al dreptului de grațiere, acolo unde ceea ce exceda juridico-politicul se înscrie, pentru a-l întemeia, în dreptul constituțional, ei bine, acest *tête-à-tête* sau acest față în față personal și despre care putem crede că e solicitat prin însăși esența iertării *există și nu există*. Chiar și acolo unde iertarea ar trebui să nu angajeze decât singularități absolute, într-un anume fel, ea nu poate să se *manifeste* fără a face apel la un terț, la instituție, la socialitate, la moștenirea transgenerațională, la supraviețuitor în genere; și, mai înainte de toate, la această instanță universalizantă care e limbajul. Poate oare exista, de o parte sau de cealaltă, o scenă de iertare fără un limbaj împărtășit? Această împărtășire nu privește doar o limbă națională sau

un idiom, ci și un acord asupra sensului cuvintelor, a conotațiilor lor, a retoricii, a destinatarului unei referințe etc. Avem aici o altă formă a aceleiași aporii: atunci când victima și vinovatul nu împărtășesc niciun limbaj, când nimic comun și universal nu le permite să se înțeleagă, când iertarea pare lipsită de sens, avem de-a face cu ceea ce e absolut de neiertat, cu această imposibilitate de a ierta despre care adineauri spuneam totuși că este, în mod paradoxal, elementul însuși al oricărei iertări posibile. Pentru a ierta, trebuie ca, pe de o parte, ambele tabere să se înțeleagă asupra naturii greșelii, să știe cine se face vinovat, de ce rău, împotriva cui etc. Ceea ce e deja puțin probabil. Fiindcă vă închipuiți în ce măsură o „logică a inconștientului” ar putea perturba această „cunoaștere” și toate schemele al căror adevăr îl deține, totuși. Și vă închipuiți de asemenea ce s-ar putea întâmpla în momentul în care această perturbare ar zdruncina totul, în momentul în care s-ar repercuta în „travaliul de doliu”, în „terapia” despre care vorbeam, atât în drept cât și în politică. Căci, dacă o iertare pură nu poate, nu *trebuie să se prezinte* ca atare, să se exhibeze altfel spus în teatrul conștiinței fără ca, tocmai astfel, să se dezmintă, să mintă sau să reafirme o suveranitate, atunci cum să știm ce este o iertare, dacă iertarea are vreodată loc și cum să știm cine iartă pe cine sau ce și cui? Căci, pe de *altă parte*, dacă, așa cum spuneam adineauri, trebuie ca ambele tabere să se înțeleagă asupra naturii greșelii, să știe cine se face vinovat, de ce rău, față de cine etc. Și dacă acest lucru rămâne foarte puțin probabil, contrariul este adevărat în egală măsură. În același timp, trebuie într-adevăr ca alteritatea, non-identificarea, chiar și lipsa de înțelegere să rămână ireductibile. Iertarea este așadar nebună, trebuie să se cufunde, însă lucid, în bezna a ceea ce e de neînțeles. Dacă vreți, puteți numi acest lucru inconștient sau non-conștiință. Din clipa în care victima „pricepe” criminalul, din clipa în care schimbă, vorbește, se înțelege cu el, scena reconcilierii a început și odată cu ea această iertare obișnuită care este orice, numai iertare nu. Însă, dacă

spun „*nu te iert*” cuiva care îmi cere iertare, dar pe care-l înțeleg și care mă înțelege, atunci un proces de reconciliere a început, terțul a intervenit. Cu toate acestea s-a terminat cu adevărata iertare.

M.W.: în cele mai groaznice situații, în Africa, în Kosovo, nu e oare vorba tocmai despre o barbarie a proximității în care crima s-a săvârșit între niște oameni care se cunosc? Nu cumva iertarea implică imposibilul: să fim în același timp altundeva decât în situația anterioară, de dinaintea crimei, fiind în continuare în înțelegerea situației anterioare?

J.D.: în ceea ce dumneavoastră numiți „situația anterioară”, ar putea exista într-adevăr tot felul de proximități: limbaj, vecinătate, familiaritate, chiar familie etc. Însă pentru ca răul să se ivească, „răul radical” și poate chiar mai rău, răul de neiertat – singurul care face să se ivească problema iertării – trebuie ca, în punctul cel mai intim al acestei intimități, o ură absolută să vină să întrerupă pacea. Această ostilitate distrugătoare nu poate ținti decât ceea ce Levinas numește „chipul” celuilalt, celălalt seamăn, aproapele cel mai aproape, între bosniac și sârb, de pildă, în interiorul aceluiasi cartier, al aceleiași case, uneori al aceleiași familii. Trebuie oare ca iertarea să umple atunci prăpastia? Trebuie oare să sutureze rana într-un proces de reconciliere? Sau trebuie să dea loc unei alte păci, fără uitare, fără amnistie, fără fuziune sau confundare? Bineînțeles, nimeni nu ar îndrăzni cu decență să obiecteze în privința imperativului reconcilierii. E preferabil să se pună capăt crimelor și deșirărilor. Dar, încă o dată, cred că trebuie să distingem între iertare și acest proces de reconciliere, această reconstituire a unei sănătăți sau a unei „normalități”, oricât de necesare și de dezirabile ar putea părea ele cu ajutorul amneziilor, al „travaliului de doliu” etc. O iertare „finalizată” nu e o iertare, e doar o strategie politică sau o economie psihoterapeutică. În Algeria de astăzi, în ciuda durerii infinite a victimelor și a nedreptății ireparabile de care suferă pe veci, ne putem desigur gândi că supraviețuirea

țării, a societății și a statului trece prin procesul de reconciliere anunțat. Din acest punct de vedere, putem „înțelege” faptul că un vot a aprobat politica promisă de Bouteflika. Însă consider nepotrivit cuvântul „iertare”, pronunțat cu această ocazie, îndeosebi de către șeful statului algerian. Îl găsesc nedrept deopotrivă din respect față de victimele unor crime atroce (niciun șef de stat nu are dreptul să ierte în locul lor) și din respect față de sensul acestui cuvânt, față de necondiționatitatea non-negociabilă, non-economică, a-politică și non-strategică pe care le prescrie. Dar, încă o dată, acest respect față de cuvânt sau față de concept nu traduce doar un purism semantic sau filosofic. Tot felul de „politici” de nemărturisit, tot felul de viclenii strategice se pot adăposti în mod abuziv în spatele unei „retorici” sau a unei „comedii” a iertării pentru a sări peste etapa dreptului. În politică, când e vorba de a analiza, de a judeca, chiar de a contraria în mod practic aceste abuzuri, exigența conceptuală se înăsprește, chiar și acolo unde ea ia în considerație – încurcându-se în ele sau declarându-le – paradoxuri sau aporii. Aceasta este, încă o dată, condiția responsabilității.

M.W.: Sunteți așadar în permanență împărțit între o viziune etică „hiperbolică” a iertării, iertarea pură, și realitatea unei societăți angajată în procese pragmatice de reconciliere?

J.D.: Da, rămân „împărțit”, așa cum atât de bine spuneți. Însă fără a putea, fără a vrea și fără a trebui să despart. Cei doi poli sunt ireductibili unul la celălalt, desigur, însă rămân indisociabili. Pentru a orienta „politica” a ceea ce ați numit „procesele pragmatice”, pentru a schimba dreptul (care așadar e prins între cei doi poli, „idealul” și „empiricul” – iar ceea ce contează aici pentru mine e această mediere universalizantă, această istorie a dreptului, posibilitatea acestui progres ai dreptului, situate între cei doi poli), trebuie să ne referim la ceea ce ați numit „viziunea «hiperbolică» a iertării”. Deși nu sunt sigur de cuvintele „viziune” sau „etică” în

acest caz, să spunem că doar această exigență inflexibilă poate orienta o istorie a legilor, o evoluție a dreptului. Doar ea poate inspira, aici și acum, în urgență, fără așteptare, răspunsul și responsabilitățile.

Să revenim la cheștiunea *drepturilor omului*, a conceptului de *crimă împotriva umanității*, dar și a *suveranității*. Mai mult ca oricând, aceste trei motive sunt legate în spațiul public și în discursul politic. Deși adesea o anumită noțiune de suveranitate e pozitiv asociată dreptului persoanei, dreptului la autodeterminare, idealului emancipării, în realitate, ideii înseși de libertate, principiului drepturilor omului, în numele drepturilor omului și pentru a pedepsi sau pentru a preveni crimele împotriva umanității – ajungem să limităm, cel puțin să încercăm, prin intervenții internaționale, să limităm suveranitatea anumitor state-națiune. Dar cu prioritate a unora față de altele. Exemple recente: intervențiile în Kosovo sau în Timorul oriental, de altfel diferite în natura și orizontul lor. (Cazul războiului din Golf este de altminteri complicat: este limitată astăzi suveranitatea Irakului, dar abia după ce s-a pretins apărarea, împotriva acestuia, a suveranității unui stat mic – și, în trecere, alte câteva interese, dar să lăsăm asta.) Să fim mereu atenți, așa cum Hannah Arendt amintește cu luciditate, la faptul că limitarea suveranității nu este niciodată impusă acolo unde este „posibil” (fizic, militar, economic), adică întotdeauna impusă unor state mici, relativ slabe, de către state puternice. Acestea din urmă sunt invidioase pe propria lor suveranitate, limitând-o pe a celorlalte. Ele au o pondere determinantă și în deciziile instituțiilor internaționale. Acestea reprezintă o ordine și o „stare de fapt” care pot fi ori consolidate în slujba celor „puternici” ori, dimpotrivă, dislocate puțin câte puțin, aduse în stare de criză, amenințate de concepte (adică, aici, de performative instituite, evenimente prin esență istorice și transformabile)

precum acelea de noi „drepturi ale omului” sau „crime împotriva umanității”, de convenții asupra

genocidului, torturii sau terorismului. Între cele două ipoteze, totul depinde de *politica* ce pune în practică aceste concepte. În ciuda rădăcinilor și temeiurilor lor fără vârstă, aceste concepte sunt încă tinere, cel puțin ca dispozitive de drept internațional. Iar când, în 1964 – parcă ar fi fost ieri – Franța a judecat oportună decizia de a lăsa imprescriptibile crimele contra umanității (decizie ce a făcut posibile toate procesele pe care le cunoașteți și dumneavoastră – nu mai departe decât ieri cel al lui Papon), ea a făcut apel implicit la un fel de „dincolo” de drept chiar în sânul dreptului. Imprescriptibilitatea, ca noțiune juridică, nu este desigur neiertarea, am văzut mai înainte de ce. Dar imprescriptibilitatea, revin, arată înspre ordinea transcendentă a necondiționatului, a iertării și a neiertării, înspre un fel de an-istoricitate, sau chiar de eternitate și Judecată de Apoi ce depășesc istoria și timpul finit ai dreptului: pentru totdeauna, „etern”, oriunde și oricând, o crimă împotriva umanității va fi pasibilă de o judecată, iar dosarul său nu va fi niciodată șters din arhiva judiciară. Așadar, o anume idee a iertării și a neiertării, a unei anume depășiri a dreptului (de orice determinare istorică a dreptului) a inspirat legislatorii și parlamentarii, pe cei care produc dreptul, atunci când, de pildă, în Franța au instituit imprescriptibilitatea crimelor împotriva umanității sau, mai general, când transformă dreptul internațional și instaurează curți universale. Aceasta arată îndeajuns că, în ciuda aparenței sale teoretice, speculative, puriste, abstracte, orice reflecție asupra unei exigențe necondiționate este dinainte angajată cu totul într-o istorie concretă. Ea poate induce procese de transformare – politică, juridică, dar de fapt fără limită.

Acestea fiind spuse, fiindcă îmi reaminteți cât sunt de „împărțit” în fața atâtor dificultăți aparent insolubile, aș fi tentat de două tipuri de răspuns. Pe de o *parte*, există, trebuie să existe „insolubil”, trebuie să acceptăm asta. În politică, dar și dincolo de ea. Când datele unei probleme sau ale unei sarcini nu apar ca infinit contradictorii, punându-mă în fața aporiei unei duble injoncțiuni, atunci

știu dinainte ce trebuie făcut, cred că știu, iar această cunoaștere comandă și programează acțiunea: e făcut, nu mai există decizie ori responsabilitate de asumat. O anume necunoaștere mă lasă descoperit în fața a tot ce am de făcut pentru ca să mă simt liber obligat și responsabil de asta. Trebuie atunci, și doar atunci, să răspund de această tranzacție între două imperative contradictorii și egal justificate. Nu că ar trebui să nu *știm*. Dimpotrivă, trebuie știut cât mai mult și cât mai bine, dar între cunoașterea cea mai vastă, cea mai rafinată, cea mai necesară și decizia responsabilă rămâne totuși o prăpastie și ea trebuie să rămână. Regăsim aici distincția celor două ordini (indisociabile dar eterogene), distincție care ne preocupă de la începutul acestui interviu. Pe de *altă parte*, dacă numim „politică” ceea ce dumneavoastră desemnați drept „proces pragmatice de reconciliere”, atunci, luând în serios aceste urgențe politice, eu cred că nu ne definim în întregime prin politic și mai ales nu prin cetățenie, prin apartenența statutară la un stat-națiune. Nu trebuie oare să acceptăm că, în inimă sau în rațiune, mai ales când e vorba de „iertare”, se întâmplă ceva care exceda orice instituție, orice putere, orice instanță juridico-politică? Ne putem imagina cum cineva, victimă a tot ce poate fi mai rău, în sine, acasă la ai săi, în generația sa ori în precedentă, cere dreptate: criminalii să compară, să fie judecați și condamnați de o curte – dar totuși în inima lui iartă.

M.W.: Și invers?

J.D.: La fel și invers, desigur. Ne putem imagina și putem accepta că cineva nu iartă niciodată, chiar după o procedură de achitare sau de amnistie. Dar secretul acestei experiențe rămâne. El trebuie să rămână intact, inaccesibil dreptului, politicii, chiar moralei: absolut. Aș face însă din acest principiu transpolitic un principiu politic, o regulă sau o luare de poziție politică: trebuie și să respectăm, în politică, secretul, ceea ce depășește politicul sau ceea ce nu mai ține de juridic. Aș numi aceasta „democrația viitorului”. În răul radical despre care vorbim

și în consecință în enigma iertării neiertatului există un fel de „nebunie” de care juridico-politicul nu se poate apropia și pe care o poate, încă și mai puțin, să și-o apropieze. Imaginați-vă o victimă a terorismului, o persoană căreia i-au fost sugrumați ori deportați copiii, sau alta a cărei familie a murit într-un cuptor crematoriu. Fie că ea spune „iert”, fie că spune „nu iert”, în ambele cazuri nu sunt sigur că înțeleg, ba chiar sunt sigur că nu înțeleg și în orice caz nu am nimic de spus. Această zonă a experienței rămâne inaccesibilă, iar eu trebuie să-i respect secretul. Ceea ce rămâne de făcut pe urmă public, politic, juridic rămâne la fel de dificil. Să luăm din nou exemplul Algeriei. Înțeleg, împărtășesc chiar dorința celor care spun: „Trebuie să facem pace, trebuie ca țara să supraviețuiască, ajunge cu aceste crime monstruoase, trebuie făcut ceea ce e de făcut pentru ca totul să se termine”, iar dacă, pentru aceasta, trebuie mers cu vicleșugul până la minciună ori confuzie (ca și atunci când Bouteflika spune: „Vom elibera prizonierii politici care nu au mâinile pătate cu sânge”), ei bine, treacă și această retorică abuzivă, căci nu va fi fost prima în istoria recentă, mai puțin recentă și mai ales colonială a acestei țări. Pot deci să înțeleg această „logică”, dar pot să înțeleg și logica opusă care refuză cu orice preț și din principiu această utilă mistificare. Ei bine, aici se află momentul marii dificultăți, legea tranzacției responsabile. În funcție de situații și de moment, responsabilitățile de asumat sunt diferite. Nu ar trebui să facem, mi se pare, în Franța de astăzi, ceea ce se pregătește în Algeria. Societatea franceză de azi își poate permite să aducă la lumină, cu o rigoare inflexibilă, toate crimele trecutului (inclusiv cele care ne duc înapoi la Algeria iar lucrul nu a fost făcut), ea poate să le judece și să nu lase memoria să adoarmă. Există situații în care, dimpotrivă, trebuie, dacă nu să facem memoria să adoarmă memoria (asta n-ar trebui să se întâmple niciodată pe cât posibil), să facem măcar ca și cum, pe scena publică, am renunța la a trage toate consecințele. Nu suntem niciodată siguri că facem alegerea justă - nu

știm și nu o vom ști niciodată - a ceea ce se cheamă o cunoaștere. Viitorul nu ne va aduce mai multă cunoaștere căci va fi determinat el însuși de această alegere. Aici responsabilitățile trebuie reevaluate clipă de clipă, în funcție de situații concrete, adică acelea care nu așteaptă, cele care nu ne îngăduie timp pentru deliberări infinite. Răspunsul nu poate fi același în Algeria de azi, de ieri sau de mâine, ori în Franța lui 1945, 1968 - 1970 sau din anul 2000. E mai mult decât dificil, este de-a dreptul angoasant. E obscuritatea. Dar a recunoaște aceste diferențe „contextuale” înseamnă cu totul altceva decât o demisie empiristă, relativistă ori pragmatică. Tocmai pentru că dificultatea survine în numele și din rațiunea principiilor necondiționate, așadar ireductibile la aceste facilități (empiriste, relativiste ori pragmatice). În orice caz, nu aș reduce teribila problemă a cuvântului „iertare” la aceste „processe” în care se află dintru început angajată, oricât de complexe și inevitabile ar fi.

M.W.: Ceea ce se arată în continuare complex este acest flux între politic și etica hiperbolică. Puține națiuni reușesc să scape acestui aspect, probabil fondator: al existenței crimelor, a violențelor, a unei violențe fondatoare - pentru a vorbi precum René Girard, iar tema iertării devine foarte comodă pentru a justifica, apoi, istoria națiunii.

J.D.: Toate statele-națiune se nasc și se întemeiază pe violență. Cred în acest adevăr incontestabil. Chiar fără a mai înfățișa în această privință spectacole groaznice, e de ajuns să subliniem o lege de structură: momentul întemeierii, momentul instituirii este anterior legii sau legitimității pe care o instaurează. El este așadar în *afara legii* și tocmai de aceea este violent. Știți însă că am putea „ilustra” (vai, ce cuvânt!) acest adevăr abstract prin documente îngrozitoare, provenite din istoria tuturor statelor, a celor mai străvechi, precum și a celor mai tinere. Înaintea formelor moderne a ceea ce se numește, în sens strict, „colonialism”, toate statele (aș îndrăzni să spun chiar, fără să speculez prea mult asupra cuvântului și

etimologiei, toate *culturile*) își au originea într-o agresiune de tip *colonial*. Această violență fondatoare nu este pur și simplu uitată. Întemeierea este făcută *pentru* a o oculta; prin urmare, ea tinde să organizeze amnezia, uneori prin celebrarea și prin sublimarea marilor începuturi. Or, ceea ce astăzi pare specific și inedit este acest *proiect* de a face să compară în fața unor instanțe universale state sau, cel puțin, șefi de stat ca atare (Pinochet) și chiar șefi de stat în exercițiu

(Milosevil). Sunt doar niște proiecte sau niște ipoteze, însă această posibilitate e de ajuns pentru a anunța o mutație: ea constituie în sine un eveniment major. Suveranitatea statului, imunitatea unui șef de stat nu mai sunt – în principiu – de drept, intangibile. Bineînțeles, vor persista numeroase ambiguități, în fața cărora trebuie să ne sporim vigilența. Suntem departe de a trece la fapte și de a pune în practică aceste proiecte, fiindcă dreptul internațional depinde încă prea mult de statele-națiune suverane și puternice. Mai mult, când se trece la fapte, în numele drepturilor universale ale omului sau împotriva „crimelor împotriva umanității”, acest gest este făcut adesea din interes, în funcție de strategii complexe și uneori contradictorii, aflate la discreția statelor care nu numai că sunt invidioase pe propria suveranitate, dar și domină scena internațională, grăbite să intervină într-un loc mai degrabă decât într-altul – de exemplu în Kosovo mai degrabă decât în Cecenia, pentru a ne mărgini la două exemple recente etc. – și care exclud orice intervenție pe teritoriul lor; de unde, de exemplu, ostilitatea Chinei față de orice ingerință de acest tip în Asia, în Timor sau în Tibet; sau reticența Statelor Unite, chiar și a Franței, dar și a anumitor țări așa-zise „din Sud” față de competențele universale promise Curții Penale Internaționale etc.

Revenim cu regularitate la această problemă a suveranității. Și, fiindcă vorbim despre iertare: ceea ce uneori face insuportabil sau odios, chiar obscen, acest „te iert” este tocmai afirmarea suveranității. Ea se adresează adesea de sus în jos, ea își confirmă propria libertate sau

își arogă puterea de a ierta, ca victimă sau în numele victimei. Or, trebuie să ne gândim de asemenea la o victimizare absolută, aceea care privează victima de viață sau de dreptul la cuvânt sau de această libertate, de această forță și de această putere care *autorizează*, care îngăduie accederea la poziția acestui „te iert”. Impardonabilul ar consta aici în faptul de a priva victima de acest drept la cuvânt, de acest cuvânt, de posibilitatea oricărei manifestări, a oricărei mărturii. Victima ar fi atunci, cu atât mai mult, o victimă a faptului de a se vedea deposedată de *posibilitatea* minimală, elementară de a se gândi *în mod virtual* să ierte ceea ce e de neiertat. Această crimă absolută nu are loc doar sub forma omorului.

Așadar, o imensă dificultate. De fiecare dată când iertarea este efectiv înfăptuită, se pare că o anumită putere suverană este presupusă. Aceasta poate fi puterea suverană a unui suflet nobil și puternic, dar și a unui stat care dispune de o legitimitate necontestată, de puterea necesară pentru a organiza un proces, o judecată aplicabilă sau, eventual, achitarea, amnistia sau iertarea. Dacă - așa cum pretind Jankelevitch și Arendt (mi-am exprimat rezervele în această privință) - nu iertăm decât acolo unde am putea judeca și pedepsi, așadar evalua, atunci realizarea, instituirea unei instanțe de judecată presupun o putere, o forță, o suveranitate. Cunoașteți argumentul „revizionist”: tribunalul de la Nürnberg a fost invenția învingătorilor și era la dispoziția lor atât pentru a institui dreptul, pentru a judeca și condamna, cât și pentru a stabili nevinovăția etc.

Lucrul la care visez și pe care încerc să îl gândesc ca fiind „puritatea” unei iertări demne de acest nume ar fi o iertare fără putere: *necon condi ționată, însă fără suveranitate*. Cea mai dificilă sarcină, deopotrivă necesară și aparent imposibilă, ar fi, atunci, să disociem *caracterul necon condi ționat și suveranitatea*. O vom face oare într-o bună zi? Va mai trece ceva vreme până atunci. Însă, pentru că ipoteza acestei sarcini în prezentabile se anunță, fie și ca un vis pentru gândire, această nebunie nu este poate atât

de nebună...

CUPRINS

Credință și Cunoaștere... 5

ITALICE 7

POST-SCRIPTUM 32

Cripte... 32

...și rodii... 60

Veacul și Iertarea...87

Contravaloarea timbrului literar se depune în contul Uniunii Scriitorilor din România, nr. 2511.1 - 171.1 ROL, deschis la BCR, Filiala Sector 1, București.

Editura Paralela 45

Pitești, jud. Argeș, cod 110174, str. Frații Golești 128 - 130;

tel/fax: (0248) 63.14.39; (0248) 63.14.92; (0248) 21.45.33;

e-mail: redactieedituraparelela45.ro;
comenziedituraparelela45.ro

București, cod 040317, Sector 4, b-dul Gheorghe Șincai, nr. 14, al. 11, sc. 1, el. 6, ap. 21; tel/fax: (021) 330.73.09;

e-mail: bucurestiedituraparelela45.ro

Brașov, jud. Brașov, cod 500222, str. Hărmanului, nr. 21, al. 31, se D, el. III, ap. 14; tel. /fax: (0268) 33.36.01;

e-mail: ep45.deltanet.ro

Cluj-Napoca, jud. Cluj, cod 400153, str. Ion Popescu-Voitești 1 - 3, al. D, sc. 3, ap. 43; tel. /fax: (0264) 43.40.31

e-mail: de.pelujedituraparelela45.ro

Oradea, jud. Bihor, cod 410095, str. Rimanoczy Kalman 16; telvfax: (0259) 12.79.13; (0259) 13.09.06

Tiparul executat la tipografia Editurii Paralela 45

Coperta IV

ce e atât de dișicil de gândit acest fenomen numit în pripa. jântoarcerea religiilor"? De ce ne surprinde? De ce îi uimește mai ales pe cei care credeau naiv că o anume alternativă opune pe de o parte Religia, pe de altă parte Rațiunea, Luminile, Știința, Critica (critica marxistă, genealogia nietzscheană, psihanaliza freudiană și

moștenirea lor), ca și cum una nu putea decât să o rupă cu cealaltă? Ar trebui, dimpotrivă, să plecăm de la o altă schemă pentru a încerca să gândim această „reîntoarcere a elementului religios”.

editura Paralela 45

3948362 012574 >